

675479001001

DUP
5331

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE
SÉRIE IN-8° FASCICULE 1

ÉTUDES VÉDIQUES ET PĀNINÉENNES

PAR

LOUIS RENOU

MEMBRE DE L'INSTITUT
PROFESSEUR A LA SORBONNE

TOME I

PARIS
E. DE BOCCARD, ÉDITEUR
1, RUE DE MÉDICIS, 1

1955



W. 42.637

LES POUVOIRS DE LA PAROLE DANS LE R̥GVEDA

§ 1¹. Nombre de mots du R̥gveda sont affectés, par nature ou par convention, à désigner la parole ou la pensée (réalisable en parole). Les spéculations védiques, telles qu'elles s'expriment dans les Hymnes, reposent sur une sorte de primat de la parole. Comme on l'a souvent constaté, sur un plan philosophique (ou pré-philosophique, si l'on préfère), un mot tel que *vāc* n'est autre que l'équivalent de logos : c'est le prototype de la notion d'*ālmān-brāhmaṇ*, comme le dit G. ad 10.125, hymne adressé précisément à la Parole. Les termes qui plus tard désigneront l'absolu, comme *brāhmaṇ* ou *akṣara* ont noté d'abord la « formulation » ou le « mot », des termes ésotériques chargés de résonance comme *nāda* ou *bindu* sont issus de la « lettre » parlée ou écrite.

Sur un plan plus large, auquel se réfère la généralité des Hymnes, la parole est celle du *ṛṣi*, c'est la *rāṣṭrī devānām... mandrā* « l'harmonieuse institutrice des dieux » de 8.100, 10 (d'où *rāṣṭrī* tout court, 10.125, 3). Elle constitue une puissance incommensurable. C'est le *vāco daivyaṃ* de 4.1, 15, la « parole » (le terme est si présent à l'esprit du poète qu'il est souvent sous-entendu) « merveilleuse, immortelle, qui résonnera en chaque génération à nouveau » (*yād vaś citrāṃ yugē-yuge nāvyaṃ ghōṣād āmarṭyaṃ*), et dont le poète demande qu'elle soit maintenue en nous, qu'on la lui conserve (*didhṛtā*) 1.139, 8.

Les mots visant l'action de « penser » sont aptes en général à désigner le produit de cette pensée, le poème, la parole dite : ainsi entre autres, *matī* et *dhī*. « Dire » et « penser » sont joints dans *vāco matīm* 1.143, 1 8.59, 6 (« die ausgedachte Rede » G.) et dans *vācāḥ... masīya* 10. 53, 4 « je voudrais penser à la parole (« grâce à laquelle... »). Le mot *arāmati* (souvent personnifié en divinité, comme d'autres noms du même groupe sémantique, cf. ci-dessous, *passim*) est un équivalent de *matī*; l'élément initial

(1) La traduction récemment achevée de G(eldner) a mis fortement en évidence l'importance de la parole et de la pensée poétique. Nous ne cherchons nullement à dissimuler (sans le rappeler chaque fois) qu'une partie du présent travail n'est que la mise en ordre de matériaux fournis par les annotations de Geldner. — Nous nous sommes permis de reprendre le titre d'un article paru dans les *Studia Indologica Internationalia* (1954) n° 1, mais le contenu est, par rapport à cet article, ou nouveau ou largement développé.

āram est celui qui figurerait dans l'expression complète **āramkṛtā matih* (cf. *āram... mānase* 1.108, 2), c'est-à-dire « pensée mise en forme correcte, pensée prête (pour les jeux poétiques) »¹.

§ 2. A côté de *matī* figure *mānman* qui, avec son suffixe résultatif, désigne plus concrètement le poème, ainsi dans l'expression *mānma dhā-* 1.162, 7 (où G. donne d'autres références) « composer un poème » : *dhā-* se dit de l'œuvre créatrice sous toutes ses formes ; les résonances de cette racine, dans l'acception « littéraire », sont passées à *dhāman* et à *svadhā* (ci-dessous § 18). La nuance propre de *mānman* est sans doute « poésie héritée, mémorisée », ainsi 8.41, 2 où la *gir* (actuelle) s'oppose aux *pīṭṇām... mānmabhiḥ*. On sait avec quel soin les auteurs distinguent leurs compositions nouvelles (ou plutôt, sans doute, la manière nouvelle de traiter un sujet connu) et les œuvres anciennes. Cette distinction s'exprime par le voisinage fréquent *nāva* (*nāvya*, etc.) / *sāna* (*sānaya*, etc.), — l'idéal paraît consister à faire un chant antique (c'est-à-dire d'inspiration traditionnelle) qui soit « nouveau par rapport au (modèle) ancien » (si tel est bien, contrairement à G., le sens de la formule *nāvya... sānyase* 3.31, 19). Cf. l'expression *apāso nāviṣṭau* 8.2, 17 désignant la « recherche du neuf dans l'œuvre (littéraire) » (à laquelle le poète renonce pour se rallier à l'éloge d'Indra) ; c'est une véritable « quête » qu'implique le mot *nāviṣṭi*, dont la finale rime avec celle de *gāviṣṭi* (et de **bharīṣṭi* décelable à travers *bharīṣā*) « la recherche des vaches, du butin matériel ». L'opposition entre le « vieux » et le « neuf » se rend encore par *talām/tāyate* 1.110, 1 (sur l'image de *tan-*, v. § 14) et par l'épithète *jāmi* dans *jāmi brāhmāṇi* 7.72, 3 « poèmes traditionnels ». Il semble qu'il y ait eu une querelle entre anciens et modernes dans le RV., ou du moins un affrontement des thèses rivales².

(1) L'inverse de *matī* est *āmatī* « absence de pensée » (c'est-à-dire d'inspiration ou de style), terme qui s'oppose à *brāhmaṇ* 3. 8, 2 ; c'est l'une des déficiences que le poète souhaite surmonter (cf. *ibid.*). De manière analogue *radhrā* est le « lent (en inspiration) », opposé 7. 56, 20 à *bhṛmi* le « vif », celui qui a besoin d'un aiguillon extérieur (*cud-jū-*). *Aprabhu* l'« impuissant » 9. 73, 9 s'oppose à *dhīra* (§ 4). *Kīri* (avec *mānasā*) est le « chétif (en inspiration) » 1. 31, 13, dont le *māntra* de peu de portée diffère de celui de l'*uru-sāmsa*, de « l'homme dont la parole qualifiante (porte) au loin » (cf. aussi *urūcī* 1. 2, 3 dit de la voix de Vāyu s'étendant au large). *Sāmsa* s'ajuste bien à noter la « portée » de la parole, son retentissement ; le terme désigne aussi l'objet ou le prix de cette parole, apposé à un nom divin, c'est-à-dire conçu comme une substance, 1. 178, 4 4. 6, 11 6. 24, 2 : transfert qu'on retrouve dans plusieurs noms du même groupe sémantique, *krātu* 1. 77, 3 6. 9,5 *dākṣa* (passim), *vāyas* (à côté de *vāja* et *raji*) 2.1, 12, etc. (cf. § 15).

(2) Vont dans le même sens les expressions *jāmi... āyudham* 8.6, 3 « l'arme héréditaire » (sur l'image de l'arme, v. § 16 n.), les *jāmi... āyudhāni* 10.8, 7 et, au vers suivant, les *pīṭṛyāṇy āyudhāni*, où le contexte confirme qu'il s'agit bien d'armes spirituelles.

Un autre dérivé de *man-* est *manīṣā*, qui désigne l'inspiration poétique (comme *hīd* et *mānas* qui figurent en énumération quasi pléonastique à côté de *manīṣā* 1.61, 2) ; parfois *manīṣā* est plutôt le « mot » de l'énigme (on sait le rôle éminent de l'énigme dans le RV., et cf. § 10) 4.5, 3, mot qui a été révélé (*prā-vac-*) par Agni, le dieu « révélateur » par excellence ; cf. aussi, au même sens, *mānman* 4.5, 6. D'après 10.28, 5, la *manīṣā* est comprise (*cit-*, racine qui est de rigueur dans ce type de formules) par l'homme « avisé » (*gīṭsa*) et « fort » (*tavās*, terme qui, comme tant de dérivés en *-as-*, s'applique aussi aux fonctions intellectuelles).

Medhā, un vieux dérivé de *mān(as)* et de la racine *dhā-* (racine commune, comme on l'a vu, avec *man-*), note également un bien spirituel que l'homme cherche à acquérir et qui n'est autre que la faculté poétique ; l'expression *māno mānasi dhāyi* 10.10, 3 vient pour ainsi dire justifier l'analyse du mot, lequel s'applique aux « paroles » du laudateur qui se répandent comme un flot 8.52, 9 (la racine *spj-* est encore une racine typique dans ces contextes), et qui forme asyndète complémentaire avec *gir* 5.42, 13. Le composé *medhāsālā* ou *-tau* (Loc.) signifie « lorsqu'il s'agit de gagner (le prix de) la pensée-poétique » 4.38, 3 7.66, 8 (interprétation analogue Oldenberg Fest. Andreas, p. 10). Le composé explique à son tour *arkāsālī* qui (avec Old., contre G.) est autant et plutôt même « le gain de l'hymne » que « la conquête de l'éclat (solaire) » (est-ce un hasard si cet exploit est mis au compte d'un Kavi 6.20, 4 et 26, 3 ?)¹. Sur *ārka*, cf. ci-dessous § 6.

§ 3. La racine *dhī-* indiquant une sorte d'intuition (valeur que développera plus tard la forme élargie *dhīyā-*), en particulier dans la liaison fréquente *mānasā dhī-*, proprement « voir par la pensée », fournit le nom-racine *dhī* et le dérivé *dhīti*. Il semble bien qu'on doive éviter de rendre l'Instrum. fréquent *dhīyā* par « mit Kunst » comme fait G., non sans hésitations ; on devra tenter de restituer partout le sens initial « intuition (poétique) » ou simplement « parole, poème ». Les *dhīti* sont à la tête des *vīp* 8.6, 7, autrement dit l'intuition précède la parole. On demande à la divinité (Sarasvatī « celle qui possède l'océan (spirituel, cf. § 21 init.) ») d'allouer

Enfin l'épithète *sthāvirīḥ* « invétérées » (avec le substantif « poésies » ellipsé) 9.86, 4 a l'air de contraster avec l'épithète (également sans substantif, mais précisée par *dhījūvāḥ*) *āsvinīḥ* qui pourrait signifier « jeunes » (proprement : « en relation avec les Aśvin » ?). L'idée d'arme, d'autre part, se poursuit 10.99, 6 par l'expression *vīpā... āyoagrayā* « la parole à pointe de fer ».

(1) *Manyū* (autre dérivé de *man-* à sémantique déviée) n'est pas nécessairement le « zèle » ou la « colère » : c'est aussi la force d'inspiration qui siège dans la boisson (du soma) *āpāntamanyu* 10.89, 5, cf. Old. ad loc. ; cf. *harimanyusāyaka* « dont l'arme inspiratrice est le (soma) blond ».

le don poétique, *dhiyaṃ dhāt* 6.49, 7 (encore un emploi de *dhā-*), locution qui se fixe en un semi-composé *dhiyaṃdhā* « conférant le don poétique » ou bien (suivant les cas) « digne que ce don (lui) soit conféré ». De manière analogue, le dieu Pūṣan — le frayer de chemins, aussi dans l'ordre intellectuel — est celui dont on souhaite *dhiyaṃ... jinvalu* 2.40, 6 ; il est appelé *dhiyaṃjinva* ou *dhijavana* « l'animateur » ou « l'accélérateur des pensées » (sur la racine *jā-*, cf. § 20)¹.

Dhīti figure comme sujet de *dhā-* passif dans le passage apophanique commençant par *ādhāyi dhītiḥ* 10.31, 3 « l'intuition poétique a pris place », formule que commente la str. 6.9, 6 où se trouve dépeinte la frénésie de l'acte poétique, *vi me kārṇā patāyato vi cakṣur vīdam jyōtir hṛdaya āhitaṃ yāt/vi me mānaś carati dūrādhīḥ kṛm svid vakṣyāmi kim u nā māniṣye* « mes oreilles ouvrent leur vol, mon regard s'ouvre, elle s'ouvre aussi cette lumière sise au cœur [notion de lumière, § 6 ; le cœur comme siège de l'inspiration, §§ 20, 21]. Mon esprit se meut avec la pensée (qui vise) au loin ; que vais-je donc dire, que vais-je imaginer ? » : le préverbe *vi* à lui seul souligne l'effort de la pensée pour atteindre un objet extérieur (cf. § 14).

Enfin *dhītim aś-* équivaut à « atteindre (correctement l'objet de) l'intuition », c'est-à-dire le poème conçu, G. ad 2.31, 7.

Dhīra est un nom-épithète du poète, en tant que possesseur permanent de la *dhī* ou « faculté poétique » ; on trouve le mot associé à *dhīti*, ainsi qu'à *mānaśā* ; parfois il se dit du charbon, de l'artisan manuel, mais toujours (par hypallage) dans des passages où il s'agit en fait de l'hymne, auquel se trouve comparée la voiture ou l'ouvrage manuel.

§ 4. Un autre vocable, qui dérive sans doute aussi, médiatement, de la racine *dhī-*, est l'obscur *dhiṣāṇā*. Là encore on est en présence d'un de ces vocables riches en résonances, que les poètes se complaisent à introduire dans des contextes qui en accroissent, plutôt qu'ils n'en réduisent, les virtualités sémantiques. L'une des facettes s'applique visiblement à l'élan poétique, à l'inspiration qui, venue du dieu, « marque son onction » sur l'hymne, *asyā stotrē dhiṣāṇā*

(1) Ce type de composés, *dhiyaṃdhā dhiyaṃjinva*, ont toujours en principe l'expression verbale analytique à côté d'eux. — *Dhī* est souvent associé à *pūraṃdhi* (cf. G. ad 10.65, 13), ce qui permet de croire que la notion d'« abondance » notée par ce second terme a quelque rapport spécial avec la « pensée » : ainsi est-il dit que le soma doit « accroître la parole » ou « engendrer » l'abondance (des idées), *vardhāyā vācam janāyā pūraṃdhiṃ* 9.97, 36. A titre de tentative, on proposera d'analyser *pūraṃdhi* comme suit : « celui dont la pensée (va) à son plein » (composé du type *tvāṃkāma* ou VS. *narāṃdhiṣa* « dont l'inspiration (va) vers l'homme » ; ce dernier terme est précisément une épithète de Pūṣan).

yāt ta ānājē 1.102, 1. C'est la puissance d'Indra, son foudre même, qu'« aiguise la *dhī* » 8.15, 7, *śisāti dhī*. La *dhiṣāṇā* qui « s'empare » (*vivēṣa*) du poète et l'« engendre » (*jajāna*) 3.32, 14 n'est autre qu'un tel Élan semi-personnifié. Ailleurs le mot désigne du reste le « poème » lui-même, qu'on crée (*jan-*) 3.2, 1, c'est-à-dire qu'il équivaut presque aux innombrables termes tels que *stōma* et *stotrā*, *gir* et *vīp* (§ 5) décrivant la parole fixée en structure rituelle ou du moins « énoncée » selon les formes¹.

§ 5. Le mot *vīp* se rapporte au mécanisme de la pensée védique, ou si l'on préfère aux conditions psychologiques de la joute poétique. Il s'agit proprement du « tremblement » oratoire, de l'inspiration « mettant en branle » le poème, sans qu'il faille chercher sous le terme, à tout prix (cf. la juste remarque de G. ad 6.22, 5) une valeur mystique analogue au *spanda* des Cachemiriens. Ainsi la parole (*gir*, terme banal) est dite *vēpī* « tremblante », en même temps que *vākvarī* « impétueuse » (loc. cit.) lorsqu'elle cherche son chemin vers Indra. Si tel est bien le sens premier (plutôt que l'idée de « conjuration magique », comme propose M. Thieme Fremdling, p. 43 n.), en tout cas *vīp* et les mots du groupe ont des valeurs affaiblies : *vīprā* est l'orateur (sacré), l'officiant ou le dieu en tant qu'ouvriers de la parole, *vēpas* est le discours, *vīpaścīt* (racine *cīt-*, comme ci-dessus) « celui qui comprend (le vrai sens du) discours » ; sur *vīpanyū*, cf. G. ad 5.61, 15. Le *ṛṣi* est *sāma vīpra* comme le dieu est *gāyatrā vēpas*, « exprimant la mélodie » ou « l'hymne strophique ».

Quant à *vākvarī*, le terme se réfère à la racine *vac-* (*vacyāte*) qui note l'élan, le balancement de la parole, *matīh... vacyāte* 1.142, 4 « la parole s'élance », *matīr hṛdā ā vacyāmānā* 3.39, 1 « la parole s'élançant du cœur » ; ou bien les *sumatī*, les « poèmes bien (disposés) » sont dits « prendre leur élan grâce à la pensée », *mānaśā vacyāmānāḥ* 10.47, 7. C'est l'acception figurée du sens de base, qui est « galoper », et qu'on a dans *vākvāḥ* 10.148, 5 appliqué aussi aux hymnes (Velankar)².

(1) Le nom-racine *dhiṣ* 1.173, 8 (cf. *narāṃdhiṣa* cité § 3 n.) doit avoir un sens analogue : « quand tu (Indra) visites par l'inspiration le commun des hommes et les patrons » *sūrtīṃś cid yādī dhiṣā vēśi jānān*. En revanche, il est difficile de croire avec G. (ad 1.71, 3) que le mot *didhiṣū* vise les pensées (substantif ellipsé) « avides » de l'adversaire (*ari*) — comme l'épithète *tṛṣṇantī* 8.79, 5 —, s'opposant aux pensées (nom également sous-entendu) « sans désir » (*ātṛṣṇantīḥ*) du poète destiné au succès. Il paraît moins forcé d'admettre que les *didhiṣū* sont, comme les *dhī* ou les *dhīti*, des « pensées » valables, qui « cherchent à établir leur demeure » (*okṣāṃ didhiṣanta*), comme il est dit 1.132, 5. De même *didhiṣāṇāḥ* 10.114, 1 est l'épithète des dieux qui, à l'instar des humains, cherchent l'inspiration (« ils goûtent le lait du ciel »).

(2) Le terme *suṃvṛtī*, qui désigne également le poème, n'est pas seulement « l'œuvre bien tournée » au sens profane où nous l'entendons ; l'idée est celle que rend un passage

§ 6. La pensée est conçue comme une lumière. Cette valeur se rencontre dans les racines *cit-* et *dhī-* (cette dernière, doublant partiellement *dī-* « briller », cf. le dérivé *sudīti* qui recouvre *sudhī* 8.97, 12 et la note de G. au bas de II, p. 425). On dit par ex. *cākṣasā dīdhyānāḥ* 7.91, 4 aussi bien que *mānasā* ou *manīṣā dhī-*; inversement *dī-* a pour sujet *gīḥ* 10.99, 11 ou *brāhma* 6.16, 36. De tel personnage il est dit qu'« il brille (pour le dieu) de soma et de chants » 6.20, 13 *dīdāyad it... sōmebhiḥ... arkaiḥ*: il s'agit sans doute du « feu » de l'inspiration sacrée, comme le pense G. ad loc., qui compare l'emploi de *suc-* 4.2, 15. L'expression analogue *ṛcā śocantaḥ* 9.73, 5 (les chantres) « brillent en strophes » indique certainement bien plus qu'un simple succès littéraire, c'est une « illumination » interne (le mot est plus approprié ici que lorsqu'il est utilisé pour rendre *bodhi* et *buddha* dans la littérature bouddhique). La str. 8.6, 8 souligne pour ainsi dire cette valeur de la « lumière »: *gūhā satr ūpa tmānā prā yāc chōcanta dhīlāyaḥ / kāṇvā ṛtasya dhārāyā* « quand les pensées, qui sont (naturellement) cachées [idée familière aux poètes], sortent en pleine lumière, d'elles-mêmes, (c'est alors que) les Kaṇva [brillent: verbe déduit de *śocanta* qui précède] avec le flot [en même temps: le rayon, éventuellement aussi: la lame-tranchante, cf. G. ad loc.] du Rta » (sur le sens sous-jacent de *ṛtā* dans ce cadre d'idées, cf. ci-dessous § 19).

Le mot *arkā*, que nous avons rencontré ci-dessus, est ambigu entre les valeurs de « lumière » et de « chant » (cf. 2 fin.); il a pour épithète *sucāyant*, *bhānumānt*, *agnilāpas* (cités par G. ad 4.56, 1) comme *brāhmaṇ* lui-même a l'épithète *dyumnāvant* 3.29, 15; cf. aussi l'expression *arkaśokā* « flammes en forme d'hymnes » (dit d'Agni) 6.4, 7. Il ne faut pas chercher à tout prix, comme jadis Bergaigne, Pischel, Oldenberg, à maintenir une acception unique pour *arkā*. Le problème n'est pas d'ordre purement linguistique. L'ambivalence, ici comme si souvent, est au fond même de la pensée, et partant de la sémantique védique.

Des valeurs analogues à celles de *dī-* et de *suc-* sont rendues par les formes *vi-bhā-* 1.71, 6, dit de l'homme pieux qui « brûle » pour Agni (cf. la note de G. sur ce *vibhāti* qu'Old. tentait d'éliminer); *rurucanta* 4.55, 2 et *rucā* 56, 1; *jyōtiṣ* 3.26, 8. La richesse des contextes montre qu'il s'agissait là de notions familières. Au vers 7.8, 3 se trouve l'expression *vi vasaḥ suvṛktim* par quoi le poète invite Agni à « éclairer le poème », c'est-à-dire à l'inspirer. Les « trois corps de la lumière » *śukrāsya tanvāḥ... tisrāḥ* 10.107, 6 sont

tel que *sām... vṛñjā ukthaiḥ* 10.61, 17 « il tourne à lui (la divinité) par ses hymnes ». Ce rapprochement suffit à écarter l'analyse du mot en *su + ṛkti*, qu'on a parfois admise. *Svāvṛkti* (hapax) paraît un pur doublet de *suvṛkti*, au sujet duquel on notera que la particule *su* supplée, en composé nominal, la voix moyenne (*vṛhkte*).

les trois Veda. On « allume les paroles » (*vagnūn indhānāḥ*) 10.3, 4, paroles qui « brûlent les mondes » (*vi rōdasī atapad ghōṣa eṣām*) 3.31, 10. La racine *tap-* se situe ici en sa vraie place: le poète souhaite que le chant « brille » (ou « brûle ») pour l'homme aimant la parole, *tapata... girvaṇase bṛhāt* 8.89, 7. Le *tāpas* n'est autre que la brûlure intérieure, la chaleur que dégage l'extase poétique (comme dit G. ad 9.83, 1): en ce passage le poète distingue l'être « cru » (*āmā*), c'est-à-dire sans qualification, celui dont le corps n'a pas été consumé (*ātapatanūḥ*), d'avec les êtres « cuits » (*śṛtā*), qui atteignent leur fin (poétique): transposé sur le plan profane, ceci aboutira à la théorie des maturations (*pāka*) dans la rhétorique classique.

Ketū exprime aussi l'idée de la « lumière spirituelle », tout au moins 5.66, 4 (cf. G. et Old. ad loc.): c'est le *ketū* des humains qui leur permet (telle une lampe magique) de « percevoir les valeurs-poétiques à travers les remparts de l'entendement (profane) », *kāvya yuvām dākṣasya pūrbhiḥ... ni ketūnā jānānām cikēthe* (la racine *cit-*, malgré l'anomalie grammaticale de *cikēthe*, est bien la forme attendue dans ce contexte; c'est elle d'ailleurs qu'on retrouve dans le dérivé *ketū*, proprement le signe permettant de « comprendre »)¹.

(1) Inversement *tāmas* se dit de l'esprit enténébré 2.23, 3, où le mot avoisine *parirāp* « paroles vicieuses »; aussi 5.31, 9 (dit des ténèbres qu'on chasse du cœur) et probablement 3.39, 7 où il est dit que l'être *viñān* choisit la lumière (et rejette) les ténèbres. Dès lors il n'y a pas d'objection à entendre *adyu* « dénuée de lumière » (la parole ennemie) 7.34, 12 (autre, Old.). Est-ce dans ce groupe qu'il faut indirectement placer la locution *jāḥ sūryasya* 9.93, 1 qui s'applique apparemment aux poésies (mentionnées au pāda b), « les enfants du soleil », comme l'expression « la fille du soleil » désigne l'art poétique G. *ibid.* et Kommentar p. 140? Comme on le voit à propos de *Dhī*, *Puram̐dhi*, *Manīṣā*, *Dhiṣaṇā*, *Aramati*, d'autres termes encore (G. ad 1.186, 1), les notions poétiques abondent en personnifications, qui ne sont d'ailleurs que la projection concrète de l'objet en lequel s'incarne l'idée poétique. Certaines de ces personnifications sont limitées à des groupes d'hymnes, ainsi *Sarasvatī* (sur quoi v. en dernier Gonda Early Viṣṇuism, p. 227 et passim, Lommel Fest. Weller, p. 411) figurant, soit en queue du groupe composite *Aśvin-Indra-ViśveDevāḥ* 1.3, 10-12 (et où son rôle est encore mixte entre celui de la déesse des eaux et de la déesse de l'éloquence), soit dans les hymnes *Āprī* — qui sont également des séquences divines —, cf. G. ad 1.142, 9, où *Sarasvatī* est jointe à *Bhāratī* (*Hotrā*) et à *Idā* (*Mahī*); soit enfin dans un passage tel que 2.1, 11 qui dérive de l'hymnographie en « *āprī* ». *Hotrā-Bhāratī* est la parèdre féminine d'Agni d'après ce dernier passage, et Agni joue un rôle hors de pair dans tout le domaine de la chose dite, du mot révélé: il est le *vāhni*, c'est-à-dire, non pas seulement le « conducteur » des dieux vers l'autel ou des désirs humains vers les dieux, mais le *vāhniṛ āśā* « le conducteur par la parole, Wortführer » G. ad 1.76, 4 et 10.115, 3; *vāhni* tout court peut équivaloir à « poète », cf. 10.114, 2, etc. Noter que le nom *Bhāratī* précité a continué, dans les textes ultérieurs, à être associé à *Sarasvatī* et aboutit à désigner l'art oratoire quand *sarasvatī* a lui-même pris ce sens. Des paroles familiales sont notées par les termes *Sasarpārī* 3.53, 15 « celle qui écarte l'*āmatī* », *Vārkāryā* 1.88, 4 (associée à *dhī*); cf. enfin la *Sārpārājñī* de 10.189, dont la tradition ferait une sorte d'hypostase de *Vāc*.

§ 7. Le caractère créateur, fécondant, de la parole est souligné par l'expression *mātaraḥ* « les mères » 8.6, 20 et probablement 9.111, 2 ; toutefois le terme n'est nulle part sans ambiguïté. Ailleurs on nous dit que les poésies « résident chez les mères » 10.120, 9 (*mātaribhvarīḥ*), c'est-à-dire qu'elles ne sont pas mariées, qu'elles sont comme « des sœurs sans tache (vierges) ». En fait (c'est ce que le poète laisse entendre), elles attendent leur amant Indra. Dans bien d'autres passages, les paroles sont figurées comme des femelles « désirant le mâle » 9.19, 5 (*vr̥ṣaṇyāntīḥ*). De manière moins frappante, mais claire tout de même, on a les épithètes *yahvī*, passim, *yuvati* 5.47, 1 ; le poème est une « belle » (*bhadrā*) qui va au rendez-vous. L'idée est banale que tel dieu mâle, Soma ou Agni par ex., féconde le poème : celui-ci est désigné en général par un substantif féminin, ou évoqué par une épithète féminine, alors que la « parole » transcendante (le *brāhmaṇ* ou l'*akṣara* du § 8) ou bien abstraite, nue (*padā*), est plutôt du neutre. Les *vr̥ā* ou « Lockweibchen » comme traduit G. sont, éventuellement, les paroles ornées (G. ad 10.123, 2 ; contra, Old. ad 8.2, 6). Un autre terme vaguement érotisant est *vāṇī* « voix » : les *vāṇī* appellent Indra 1.7, 1, ce sont de jeunes femmes qui montent sur le char des dieux (ainsi les deux *vāṇī* de 1.119, 5, la *vāṇīci* ou « *vāṇī* en puissance » (?) de 5.75, 4). Dans les hymnes à soma, tous les noms de la « parole » jouent le rôle d'« amantes » du soma, ainsi *manīṣā* et *stūbh* 9.68, 8, *dhī* 86, 17, les *brāhmīḥ* (scil. *vāṇīḥ*?) 33, 5 qui sont à la fois « juvéniles » (*yahvīḥ*) et « mères » ; la racine *nu-* *abhi-nu-* se prête d'elle-même à cette connotation érotique, comme le montre, au même maṇḍ., l'image sexuelle de 32, 5 ou de 56, 3. Les « prières » (*vīp*) sont assimilées, occasionnellement, aux « doigts » du prêtre-amant qui triturent le soma (cf. 4.48, 1 6.44, 6 8.19, 33 où *vīp* est équivoque entre l'une et l'autre acception).

C'est d'un autre secteur sémantique qu'accède à la notion de « parole » un terme tel que *sūśā*, par une métaphore sans doute analogue à celle qui nous fait parler de « souffle poétique ». Le rapprochement avec *sus-/śvas-* « souffler », qui n'est pas évident (Thieme KZ. 69 p. 172, propose une tout autre analyse), pourrait s'appuyer sur des formules comme *ṛtām āsūṣānāḥ* 4.1, 13 ; 2, 14 et 16 « ceux qui prennent leur souffle pour le Rta » (sur l'emploi de *ṛtā* ici, v. § 19), ou comme *ukthāsusma*, épithète de *gir* 6.36, 3 « (les paroles que leur) souffle (transforme en) hymnes ». Le mot *sūśā* comporte une relation déterminative avec *mānman*, ainsi *sūśāsya mānmabhiḥ* 8.74, 1 (G. rend de manière peu convaincante « mit Gedanken des Eifers »), qui se résout d'ordinaire en relation asyndétique, comme il arrive souvent, soit *sūśām... mānma* 10.54, 6 « poème (comme épreuve de) souffle », cf. 3.54, 1 10.31, 3 et G.

ad loc. ; aussi, au même sens, *brāhma... sūśām* 10.120, 8 ou *stōmam...* 6.10, 2¹.

D'autres termes désignent plus clairement le poème comme un « acte de force » : ainsi *vārdhana* « croissance », qui se trouve fréquemment associé à *brāhmaṇ*, à *ukthā*, etc. (1.80, 1 3.36, 1 8.1, 3 et ailleurs), et dont rend compte la locution *vardhase girā* 2.1, 11. Le poète est un héros, *nī* (passim), *śūra* 10.114, 9².

§ 8. Le langage est ésotérique, ou du moins fermé aux non-initiés. C'est ce que rendent les épithètes fréquentes *gūhya* (la *gūhyā jihvā* de 10.53, 3) et *apīcyā* (*apīcyena mānasā*, ibid. 11, ainsi que [*apīcyāyā*] *jihvāyā*), le « sens » caché, la « langue » secrète. Un synonyme partiel de ce mot *jihvā* « langue » est *juhū* : on a cherché à ne maintenir que le sens de « cuiller sacrificielle », qui est en effet attesté et doit dériver de la rac. *hu-*, mais il a dû exister un (homonyme ?) *juhū* = *jihvā*, c'est-à-dire une ancienne forme **jihū* (au timbre vocalique assimilé) qui répond à l'av. *hizū* dont M. Benveniste Fest. Weller, p. 31, vient de montrer l'authenticité valide comme doublet de *hizvā*. *Juhū* désigne 1.58, 7 « les sept langues (des prêtres) », autrement dit leurs sept voix, comme on a ailleurs *saptā vāṇīḥ* 9.103, 3 ; il désigne la langue de l'officiant qui « oint » le poème 1.61, 5, ou la Vāc personnifiée 10.109, 5. Il est probable qu'il y a superposition des deux sens de *juhū* en ces passages³.

Le mot en tant qu'élément « impérissable » (*ājara* « non sujet à vieillir » comme il est dit, *passim*) est l'*akṣara*, c'est « le grand

(1) Un mot de sens voisin est (*āpi-*)*vat-*, que vient d'étudier de la manière la plus convaincante M. Thieme Fest. Weller, p. 656 : le régime est toujours « force spirituelle », *krātu* ou analogues, l'idée est celle d'« insuffler » cette force dans l'âme du poète. Ce ne peut être un hasard, comme précise M. Thieme, si un vieux nom du « poète inspiré », lat. *vātēs*, recouvre exactement cette racine gvvédique.

(2) Cf. encore les racines *pī-* 10.64, 12 « faire gonfler » (le poème, image du lait dans le pis de la vache, cf. § 9) et *pīnv-* 2.34, 6 (analogue). Il est dit qu'Indra revigore (*tūlot*) la parole 2.20, 5 et 7. Ici se situent des adjectifs comme *isīrā* « (la parole) vigoureuse » (schlagfertig, comme traduit bien G.) 10.98, 3 (i. id. *dyumātīm* selon § 6, *anamīvām* « saine », c.-à-d. sans déféctuosités), *śvātrya* « donnant ou prenant force » ? 10.160, 2. Le *brāhmaṇ* (*yād dīdāyad divī* « qui brille au ciel » selon § 6) est dit *prajāvat* 6.16, 36 « riche en postérité » (aussi 9.86, 41) : cela signifie-t-il « apportant des enfants » ou est-ce à entendre figurément, se demande G. ? Équivoque est aussi le mot *svātra*, épithète de la parole : signifie-t-il qu'elle est productrice d'hommes (comme la « richesse » qu'elle attire est elle-même *svātra*), ainsi 3.8, 2, ou (de façon moins intéressante) qu'elle est faite par des *vīrā* ? *Vipravīra* 10.104, 1 est plus clair « (la parole) qui a pour héros des orateurs ». Cf. encore § 16 fin.

(3) La langue est encore *mandrājanī* 9.69, 2, « l'aiguillon harmonieux » que le soma rend acéré.

vocable » qu'on trouve à l'origine des temps « sur le pas de la vache » 3.55, 1. La variante phonique *ākṣarā* est à la fois « parole » et « vache » (d'où la féminisation) 3.31, 6 (cf. G. ad 1.34, 4). C'est la Vache en effet qui détient les noms. Son « pas caché » 4.5, 3, autrement dit son « nom secret » 5.3, 3, est l'arcane par excellence, dont le poète cherche la révélation. C'est par ce détour que *padā* « pas, trace de pas » a pris dans l'usage banal le sens de « mot » : les « pas » que trouvent les êtres prédestinés sont à la fois les traces du dieu et le symbole que comporte le langage poétique (cf. G. ad loc.). En général le *padā* primordial est celui de la Vache, représentation à laquelle se mêle celle des « pas » de Viṣṇu 5.3, 3. « La Vache porte trois fois sept noms, ainsi me l'a révélé Varuṇa » 7.87, 4 (*triḥ sapta nāmāghnyā bibharti*) et le poète ajoute « celui qui connaît le *padā* doit les enseigner comme des arcanes » (*vidvān padāsya guhyā nā vocal*). Les ancêtres ont été les *padajñā* 1.62, 2, connaisseurs des chemins et en même temps des mots (G. : cf. le rôle précité du dieu Pūṣan). Soma et Agni sont les *padavīh kavīnām*, les instituteurs du *kāvya*, les pionniers en matière poétique.

§ 9. Nous avons rappelé le rôle de la Vache dans l'initiation au langage. Le poème lui-même est une « vache laitière », *dhenū* 3.57, 1 « celle qui paît sans berger, laissée à elle-même » (*cārantīm prāyutām āgopām*, ibid.), entendez : jusqu'au moment où le dieu-inspiration la visite. Cf. aussi 1.139, 7 6.48, 13. La mauvaise parole est *ādhenū* 10.71, 5. Le mot *gō* a naturellement le même sens (et l'on sait que dans la langue ultérieure, depuis l'épopée, *gō* sera directement un nom de la « parole ») : la « vache divine » trouve les mots (*vacovid*), incite le discours (*vācam udīrāyantīm*) 8.101, 16 ; la « grande vache » de 4.41, 5 10.74, 4 ; 101, 9 n'est autre que l'art poétique. La *sabardūghā*, la vache « au lait inépuisable » de 8.1, 10, qui est *gāyatrāvepas* (§ 5), *aramkṣt* (§ 1), c'est l'Éloquence, identifiée ici à Indra (l'épithète *ānyām*, paroxyton et trisyllabique, souligne peut-être l'intention ésotérique).

L'image de la vache appelle celle de la traite (*duh-*), *yād vāg vādantī...* *niṣasāda mandrā/ cātasra ūrjaṃ duduhe pāyāṃsi* 8.100, 10 « quand la parole parlante, harmonieuse, se fut déposée (chez les humains), elle laissa traire d'elle-même, en quatre (parties), la nourriture-invigorante, le lait ». C'est le « lait du ciel », *divās pāyaḥ* 10.114, 1. Il y a là l'idée de la quadripartition de la parole primitive, idée qu'on retrace encore 10.114, 5 où il est dit que l'oiseau (représentation mystique du langage), qui est « un », a été distribué en « plusieurs » par le moyen des mots : image naïve de la parole opposée à la langue. Cf. aussi 10.71, 3 ; 125, 3 et la strophe

souvent citée 1.164, 45 (G.)¹. *Vi-duh-* 7.4, 7 semble signifier « traire à contre-sens » les voies (poétiques) de l'homme sans vocation.

A côté de *gō* fonctionnent des synonymes, comme *pṛṣṇi* 8.6, 19. A côté de *dhenū* se situe la variante ambiguë *dhēnā*, de nouveau un mot pour lequel on ne sait si l'on peut instaurer en acception authentique, linguistiquement valable, des valeurs qui d'abord semblent simplement sous-jacentes et figuratives. G. (ad 1.2, 3 7.21, 3 8.32, 22) nous paraît avec raison maintenir, partiellement, le sens de « discours » : l'Indra qui fait attention aux *dhēnā* des hommes 10.43, 6, celui qui est invité à se réjouir aux *dhēnā* et aux *dhī* 10.104, 3 (analogue 10), n'est sans doute pas différent du dieu avide de poèmes qu'on représente en tant d'autres passages ; l'épithète *viśṣṭadhenā* du nom *suṣṛktī* 7.24, 2 vise la masse oratoire qui se trouve libérée dès lors qu'on presse le soma. Ce sont certainement les *dhēnā* « prières » qui 4.58, 6 sont dites « couler » comme des rivières, cf. *giro arṣanti saśrūtaḥ* (« d'un même cours ») 9.34, 6. Il semble donc que, de ce biais, et malgré la difficulté phonique plus apparente que réelle, le lien de *dhēnā* avec av. *daēnā* puisse et doive être maintenu.

§ 10. Les Hymnes contiennent quelques énigmes, généralement en séries et nettement reconnaissables. L'hymne 1.164 est une petite *samhitā* de devinettes cosmogoniques ou ritualisantes, sorte de matière première pour les apprentis poètes. Des groupes restreints figurent 1.95 et 152 (str. 3-5) 3.55 6.59, 5-6 10.114. Dans la bénédiction des armes de l'hymne final du Livre 6 sont énoncées, à propos de chaque type d'arme, des devinettes dont la solution est fournie dans la strophe même, ainsi str. 5 *bahvīnām pitā bahūr asya putrās ciścā kṛṇōti sāmānavagātya* « il est le père de nombreuses (filles), nombreux sont ses fils, il fait un sifflement quand il part au combat » (qui est-ce ? Le carquois).

Un rudiment de *brahmodya* avec sa mise en scène, analogue à ceux que décriront les *Samhitā* du YV., nous a été conservé 10.88, 17-19 (« combien y a-t-il de feux, combien de soleils... ? ») : la réponse est donnée en un autre point du recueil, 8.58, 2 (qui, en fait, est un *khila* inséré par la tradition précisément après 10.88,

(1) L'oiseau (appelé Garutmant 1.164, 46) est celui dont la trace se perd dans la source primitive, dans l'océan spirituel 10.5, 1. L'allusion fameuse aux deux oiseaux entourant de leur vol l'arbre (de la connaissance) 1.164, 20 comporte aussi une spéculation sur le langage : l'un des deux a le don poétique et en goûte les avantages, l'autre est démuné, tel l'être inapte aux joutes littéraires que dépeint l'hymne 10.71 (ci-dessous § 20), hymne qui commente pour ainsi dire la str. 1.164, 20. Les deux oiseaux se posant sur l'autel 10.114, 3 sont sans doute les deux *gharmā*, les deux « flamboiements » de la str. 1, c'est-à-dire (*prima facie*) l'hymne et la mélodie (G.), comme l'*ājasro gharmāḥ* 3.26, 7 (encore une image de « lumière » § 6.)

18) : « il n'y a qu'un feu, un seul soleil... »¹. La séance a lieu au cours d'un symposion (*sadhamāda*), à l'occasion d'un sacrifice, avant le lever de l'aurore. Les questions posées, précise-t-on, ne sont pas de nature à prendre au piège (*upaspijam*) celui auquel elles s'adressent.

C'est le mot *brāhmaṇ* qui caractérisait la composition ésotérique dans le Veda : le *raūdam*... *brāhma* 10.61, 1 « la parole formidable » (comme le *māntraḥ*... *ṛghāvān* 1.152, 2, également un hymne appelé *brāhmaṇ*, str. 5 et 7) désigne un type de poème placé sous le signe de l'*aniruktatva* et hautement abstrus (G. III, p. 226). Dans une telle œuvre, le silence, l'inexprimé, a plus d'importance que la chose dite, d'où le rôle essentiel du *brahmāṇ* masculin comme « officiant du silence ». Mais, d'une manière plus large, comme l'a bien montré M. Thieme, le *brāhmaṇ* neutre est la « formulation-par-excellence », c'est-à-dire soumise aux exigences de la poétique sacrée : le Veda est l'illustration d'un *Alamkāra-śāstra* primitif, à l'état latent, autant qu'un répertoire de mythes et qu'un formulaire liturgique. Le *brāhmaṇ* ainsi compris étant aux origines du langage commun, un poète a pu dire « autant le *brāhmaṇ* (le pouvoir formulateur) s'est étendu, aussi grande est la parole (vulgaire) » *yāvad brāhma viṣṭhitam tāvatī vāk* 10.114, 8 ; *brāhmaṇ* et *vāk* sont co-extensifs, le premier ainsi entendu étant en quelque manière le prototype du *sphoṭa* par rapport au *pada*².

§ 11. L'art de la parole est donc difficile : « celui qui étudie comprend, non celui qui dort » *anubruvāṇo ādhyeti nā svapān* 5.44, 13. Il n'est pas fait pour les gens inexpérimentés, pour les *avice-tanāni* (scil. *bhūlāni*) 8.100, 10 « les êtres sans discernement », les *pāka* ou « simples d'esprit » (opposés au *gṛtsa* et au *tavās* 10.28, 5 cités ci-dessus § 2 ; aux *vidūṣṭara* 1.31, 14 ; aux *ḥkvaṇ* 1.113, 9),

(1) De même la strophe finale, secondairement rajoutée, de 10.121, est censée répondre à l'interrogation du refrain formulé aux str. 1-9 « quel est le (nom de ce) dieu, que nous avons à servir par le sacrifice ? » (G. ad loc.). A date ancienne, on n'attendait aucune réponse explicite, le nom restait *anirukta*. Les « solutions » de 6.75 (précité) sont le fait d'un hymne d'Anhang.

(2) Un vieux nom équivalent à *brāhmaṇ* (éventuellement le nom d'où *brāhmaṇ* est issu, comme le pense M. Gonda avec de bonnes raisons) est *bṛh*, qu'on trouve dans le n. propre *Bṛhaspati* et dans le dérivé *bārhiṣṭha*, qui signifie « le *brāhmaṇ* parfait » 3.13, 1. Mais, comme M. Gonda l'avait noté aussi, l'adjectif *bṛhāt* n'est lui-même qu'un succédané (affaibli) du substantif *brāhmaṇ*. Quand le poète dit *bṛhād vadema* 2.11, 21 et passim (en refrain) — les refrains ont gardé des emplois archaïques fort nets, — c'est exactement comme s'il y avait **brāhma vadema* « disons le Mot suprême ». De même, le terme figé *barhāṇā*, désignation d'une certaine « force » (Rönnow), doit, comme d'autres noms appartenant au même groupe sémantique, viser la parole sacrée dans un cas tel que *astīṇād barhāṇā vipō aryāḥ* 8.63, 7 « il a abattu (les paroles-sacrées) du rival par la force de ses propres paroles-sacrées ».

les *yūvan* 1.152, 5, les *dīnā dāksāḥ* 4.24, 9 et passim, les *āmā* (§ 6). « Apporte-nous, ô Indra (dit l'auteur de 10.113, 10), les bons, les nombreux chevaux grâce auxquels [cf. § 17 n.] je pourrai en énonçant la louange imaginer des formules secrètes : puissions-nous par des voies aisées traverser tous les points difficiles, trouver aujourd'hui même un gué vers le large ! » *tvām purāṇy ā bharā svāśvyā yēbbhir. māṃsai nivācanāni śāṃsan/sugēbbhir viśvā duritā tarema vidō śu ṇa urviyā gādhām adyā*.

Ce franchissement des passages difficiles, cette recherche du gué (*gādhā* ou *tīrthā*), la voie (*gātū*) en un mot qu'on cherche et qu'on trouve grâce à la parole (7.13, 3 9.96, 10 10.122, 2), c'est le succès promis à celui qui a satisfait aux règles du concours. *Gādhā* s'oppose à *āraṇa* « la difficulté insondable, l'abîme » 8.70, 8. On parle aussi de *pratiṣṭhā*, de « sol ferme » 5.47, 7. Les termes notant un obstacle, comme *hvaras* dans les hymnes à Soma (et autres dérivés de la racine à double facette *hvr-/hru-* ; on souhaite des paroles qui ne s'égarent pas, *āhruta* 9.34, 6, on veut fuir l'*abhihrūt* « les embûches oratoires » [de l'adversaire], etc. ; mais *ūpa hvarate* 1.141, 1 paraît signifier simplement « faire des méandres, s'approcher du but en ondoyant » ; comme *sridh(aḥ)* passim, *āmūr(aḥ)* 8.39, 2 9.61, 24, *viṣpitā* (origine obscure) 7.60, 6 8.83, 3, quel que soit leur contexte propre, suggèrent aussi l'idée d'une barrière mise devant la parole du poète, d'un handicap issu des règles de la compétition. *Vṛjinā* est un terme analogue, au moins 10.105, 8 où G. propose de voir une allusion aux « fautes » de la composition poétique. Il n'est pas jusqu'aux *Paṇi*, ces soi-disant « avares » ou « brigands » de la pseudo-histoire, qui ne servent à personnifier les forces mauvaises auxquelles se heurte le poète : ainsi 3.58, 2 où le poète prie qu'on écarte le poème du *paṇi* ou qu'on annule son inspiration. Le vers *yā tvate brāhmaṇe gātūm airat* 4.4, 6 associe l'idée du *brāhmaṇ* à celle du *gātū*, autrement dit l'énigme et sa clef (« celui qui a trouvé la clef à un tel énoncé-ésotérique »)¹.

§ 12. Quant au mot *nivācana* de la strophe précitée (10.113, 10), c'est un de ces termes (préférentiellement, de ceux à initiale *ni*^o) qui marquent le côté secret de la parole, celui que pose avec tant

(1) L'image du bateau (*naū*) intervient dans ce groupe de faits. Le poète fait voguer le *nāvam*... *vacasyūvam* « le navire épris d'éloquence » 2.16, 7 ; cf. aussi *sutārmānam*... *nāvam* 8.42, 3 « le navire sauveur » (qui vous fait aborder à l'autre rive), *salyāsyā nāvah* 9.73, 1 « les navires de la Vérité » (c'est-à-dire de la Poésie authentique). Comme il arrive toujours, l'image (en l'occurrence le bateau) est tantôt assimilée au poème, tantôt (et indifféremment) reste au plan de la comparaison, comme 10.116, 9. Au « bateau » se mêle l'image du « joug » 10.105, 9, donc de la « voiture » (cf. ci-après § 15 et G. ainsi que Velankar ad loc. qui donnent d'autres références.)

d'insistance la str. 4.3, 16 *etā viśvā... nīthāny agne niṇyā vācāmsi/ nivācanā kavāye kāvyāny āsaṃsiṣam* « toutes ces inductions, ô Agni, ces paroles cachées, ces arcanes, je les ai révélé(e)s à (toi, le) Voyant, ces œuvres-de-voyance ». Le *nivācana* 5.47, 5 est un mot mystérieux, ou plutôt un mystère énonçable en mots, celui des fleuves qui s'écoulent tandis qu'on voit leurs eaux demeurer. Nous ne croyons pas que M. Velankar touche juste en se bornant à rendre *nivācana* (ad 10.113, 10) par « expression proverbiale ». L'environnement du mot *nīthā* suggère l'idée de la parole indirecte, induite ; le composé *nīthāvid* 3.12, 5 vise les chantres en tant que « connaisseurs des paroles secrètes » (autre, G.). On comprendra dans le même sens l'expression *dūrāādhīh* du § 3 ; ou le *kavir nā niṇyāṃ vidāthāni sādhan* 4.16, 3 « (Indra) trouve leur issue aux offices-sacrés comme le poète aux énigmes »¹.

§ 13. Tout ce qui concerne la parole fourmille en images, métaphores ou comparaisons. Nous en avons déjà vu au passage un certain nombre. Certaines ont simplement pour effet de montrer que la parole sacrale résulte d'une préparation, qu'elle est *saṃskṛtā* comme on dira aux époques ultérieures : ainsi la dit-on « ointe » (*añj-*) 1.64, 1 (racine dont le passif *ajyate* forme jeu en même temps avec la racine *aj-*, cf. G. ad 6.2, 8 9.32, 3 ; 76, 2 et ailleurs : en sorte que la parole est du même coup « mise en mouvement », comme on dit aussi qu'elle est « incitée » *hitā*, qui forme également jeu avec l'autre *hitā* « posée, ayant son assiette ». Elle est « (bien) mélangée » (*śrī-*) comme un breuvage à point — ici à nouveau il y a approximation voulue avec *śrī* « beauté », cf. G. ad 10.65, 2 ; *abhiśrī* est au versant des deux acceptions, G. ad 9.86, 27. Elle est « clarifiée » (*pū-* : nous reviendrons § 23 sur cette notion importante) ; « polie » (*mṛj-*, comme un cheval qu'on étrille ou qu'on lave) ; « ornée » (*bhūṣ-*, *āraṇ-*). M. Gonda a eu raison de restituer une aura sacrale autour de plusieurs de ces mots, qui sont loin d'être de purs concepts esthétiques².

Les images autour de l'attelage méritent qu'on s'y arrête un

(1) Le mot *vidātha* aboutit aussi (par l'entremise de « répartition », comme l'a pertinemment montré M. Thieme) à noter, directement ou non, les choses de la parole : *Rodasi* est représentée 1.167, 3 « s'avancant avec son audience, telle la parole propre- aux-joutes-oratoires » *sabhāvatī vidathyēva sām vāk* : telle semble la traduction la plus vraisemblable. Les deux Hotṛ Divins sont des poètes qui mettent en branle (leur inspiration, cf. la racine *cu-* § 1 n.) pour les (dites) joutes, *pracodāyanti vidātheṣu kārā* 10.110, 7.

(2) *Araṇ-bhū-* 10.71, 10 éveille l'idée d'une qualification poétique, d'un *adhikāra*, et cf. *arāmati* ci-dessus § 1. — Inversement la parole est *aphalām apuṣpām* 10.71, 5 : c'est une *māyā* ibid., une « construction » fallacieuse. C'est dans ce cadre des choses du langage que s'est élaboré l'aspect défavorable du terme *māyā*.

instant, cf. Edgerton Am. J. Philol. XL, p. 175. Observons d'abord (et la portée du fait n'est nullement limitée à ce type d'images) que l'objet formant la comparaison est toujours susceptible d'assumer le rôle de l'objet principal (cf. ce qui a été dit ci-dessus § 11 n.) : en sorte que, si l'on nous parle d'attelage (ou de métiers divers), c'est souvent du discours qu'il est question ; les poètes assimilent et confondent ce qu'ils comparent, parce qu'ils n'ont pas le sentiment que l'image soit une notion objectivement hétérogène à la chose qui l'a suscitée. On nous dit ainsi, d'un côté, « nous avons façonné le poème comme un char » 10.39, 14, de l'autre, « je vous appelle avec le char qui vous a éveillés » 7.67, 1 (ici « char » = « poème » ; autre, G.). L'hymne 2.31 tout entier paraît décrire la voiture du poète, lequel prie les dieux de favoriser et de hâter la course : la clef est fournie par le dernier *pāda* où nous voyons que le poème (désigné par *ūdyatā*, scil. *vācāmsi*, « les [paroles] offertes ») est comparé à l'attelage du char, *sāptir nā rāthyah* ; cf. aussi 1.112, 2 et 10. 105, 9 (G. et Velankar *ad loc.*).

La parole est donc un attelage, c'est le *vāhas* du Rta 8.6, 2 ; telle divinité est *ukthāvāhas* « ayant l'hymne pour attelage ». Le poème (*śūśā*) est *purorathā* 10.133, 1 « ayant son char en tête (dans la compétition) » (autres traductions possibles, Velankar). « Je vais en voiture (*yāmi*) par le *brāhmaṇ* (durant la cérémonie) », dit l'auteur de 2.16, 7 ; et ailleurs (5.46, 1) « je me suis attelé au timon comme un cheval » (sur l'utilisation du mot *dhūr* dans ce cadre, v. l'article de F. Sommer dans Die Sprache I). Plus généralement, le prêtre (ou : le dieu) est un *vāhni* (§ 6 n. fin.). Les rênes (*abhīśu*) des officiants sont le « fil » même de leur discours (G. ad 5.44, 4), le *syūman* de la parole 1.113, 17, la grande *raśanā* guidant Agni (vers l'autel) 4.1, 9. C'est dans cet ordre d'idées qu'il faut chercher l'origine de l'emploi ultérieur du mot *sūtra* pour désigner certains textes rituels ou auxiliaires du rituel, bien plutôt que dans l'allusion problématique à un « fil » courant à travers les feuillets écrits, ou même à un « fil directeur » des schémas liturgiques¹.

Quand un poète énonce « je m'approprie les prestiges des (autres) gens comme (on attelle) les discours » *vīpo nā dyumnā nī yuṇe jānānām* 8.19, 33, ces « prestiges » (dans le cadre des images de « lumière » que nous avons évoquées § 6) ne sont autres que les

(1) Sur le sens de *yōga* comme « attelage (poétique) », cf. J. As. 1953, p. 177. Les *yōjana* de 8.90, 3 ne sont autres que les *brāhmā* (ibid.) attelés. De même *niyūt*, où la locution *niyūto nī-yu-* équivaut à *vīpo* ou *dhiyo nī-yu-* (G. ad 6.35, 3), c'est-à-dire un sens figuré de « prières », qui nous semble préférable au sens de « don, prix », admis par G. (ad 3.31, 14 ; cf. d'ailleurs « Lieder » G. ad 4.31, 4). Les mauvais poètes sont ceux « auxquels ont été attelés des chevaux mal attelables » *āsvā yēṣāṃ duryūja āyuyujre* 10.44, 7.

discours mêmes, et le verbe « atteler » joue le simple rôle d'un élément identificateur.

§ 14. L'hymne 10.101 consiste en descriptions rapides de travaux matériels, labourage, irrigation, etc. : l'intention du poète est d'inciter les *adhvaryu* à accomplir les rites du matin, mais c'est en même temps les « paroles » qu'il s'efforce ainsi de faire surgir, c'est l'inspiration même qui est coulée en images, *mandrá kṛṇu-dhvaṃ dhīyaḥ* str. 2 « rendez les pensées harmonieuses », et toute la suite, jusqu'à *ā vo dhīyaṃ yajñiyāṃ varla ūtāye* 9 « j'attire à nous, pour notre secours, votre pensée sacrificielle », pensée que la suite du vers figure sous forme de « vache » donnant du lait « en mille coulées (ou : rayons) ». A ce stade, la comparaison a été assimilée, le « wie » s'est insensiblement mué en « als ».

On conçoit le poème, en effet, comme une œuvre matérielle, comme un *āpas* (c'est le mot typique décrivant l'activité des *Rbhu*, ces artisans-façonneurs) 1.31, 8 et passim ; le poète lui-même est un « ouvrier » (*apās* 1.71, 3), les prières sont dites *apasyū*. 10.153, 1 « travailleuses » (Velankar ; G. applique l'épithète, moins bien, aux mères d'Indra). Parmi tant de racines verbales marquant l'acte créateur en matière littéraire, *jan- kṛ- dhā-* (ci-dessus § 2) *budh-* (ainsi 7.72, 3 « les chants sont éveillés »), figure notamment *takṣ-* qui évoque surtout le travail du charron, ainsi 3.38, 1. *Takṣ-* s'associe volontiers à *stōma*, la « louange » compacte, mise en forme, d'où le composé *stōmataṣṭa*, dit de la parole « façonnée en *stōma* » ou, secondairement, de ses bénéficiaires « façonnés par le *stōma* » ; on dit « quand la parole façonne (le soma) de l'âme du Voyant » 9.97, 22 *tākṣad yādī mānaso vēnato vāk*. Ailleurs, par un trope hardi, ce sont les *mānaso javā* « les vélocités (c'est-à-dire les improvisations) de la pensée » (cf. § 20) qui sont *taṣṭā* 10.71, 8.

Une autre image familière est celle du tissage (*talām me āpaḥ* 1.110, 1) : « puisse le fil ne pas se rompre tandis que je tisse le poème ! » *mā tāntuṣ chedi vāyato dhīyam me* 2.28, 5. L'inspiration est comme un « fil » (*tāntu*) que tendent les Voyants, qui va de leur cœur au ciel, ou, ce qui revient au même, à l'océan primordial 1.159, 4 ; de ce fil, G. rapproche sans doute avec raison la « corde » (*raśmi*) tendue « en travers » par les Sages antiques, au passage souvent cité 10.129, 5. L'image du fil combine l'idée de la parole continue (*ṛekatāna* de la langue ultérieure) avec celle du sacrifice « tendu », du *tānta* ou « métier à tisser » sacrificiel, « métier » oratoire dont les mauvais artisans font des *sirīḥ* 10.71, 9, soit probablement des « tissus inférieurs ». Il y a parallèlement le symbole du filtre à soma, également « tendu » sur le récipient,

et ce filtre lui aussi est une manière de *brāhmaṇ*, cf. 9.83, 1 (§ 6).

Les images mythiques sont comparativement fort en retrait. Parmi elles, on comptera le *vraja*, l'enclos où sont détenues les Vaches 4.1, 15 dans le mythe de *Brhaspati* ; cet enclos que brise la parole divine (ibid.) transcrit la notion de l'obstacle imposé aux poètes. D'une manière plus libre (mais ayant son origine première dans ce mythe) on parle des « portes de l'enclos » que le poète invite les dieux à ouvrir au chantre 6.62, 11 ; elles sont d'une part l'accès aux biens temporels que lui vaudra le succès, de l'autre la révélation même du mystère oral, du *brāhmaṇ*. Il est ainsi question des *dvārā malinām* 9.10, 6 ouvertes par le poète antique, des *dvārā pṛāsya* 7.95, 6 ouvertes à *Vasiṣṭha* par *Sarasvatī*. Il y a tout un thème de la « porte » dans le RV., avec des valeurs superposées. Le mot *duraḥ* suffit seul à en évoquer l'idée, ainsi 1.68, 10 ; ailleurs, le préverbe *vi*, cf. G. ad 6.35, 5. D'une manière générale, les éléments mythiques avortent de bonne heure, dans tous les passages où sont inscrits ou alludés les pouvoirs de la parole : celle-ci a été l'artisan essentiel de la dé-mythologisation.

§ 15. Nous avons vu déjà bien des mots appartenant aux zones de vocabulaire les plus diverses s'appliquer à la technique poétique. Il en est d'autres encore. Il est certain que des termes comme *iṣ* au sens de « nourriture spirituelle », *vāja* au sens de « prix de la victoire poétique » (que distribue *Dhiṣaṇā*, l'Inspiration, 3.49, 4, et cf. *vājapeśas* 2.34, 6 comme épithète du chant ; le loc. *vāje* 10.81, 7 et ailleurs équivaut à « dans la compétition ») ; d'autre part, que les termes complémentaires *krātu* « force » (d'imagination, d'inspiration) et *dākṣa* « capacité (de réalisation selon les structures imposées) », concernent directement l'activité du poète. *Krātum iṣ-* 8.70, 13 est « chercher une idée ». Les formules *krātūvā nā* ou *krātubhir nā* 7.61, 2 10.95, 9 et ailleurs, que G. traduit assez évasivement (tout en reconnaissant leur parenté avec *dhīyā nā*, ad 9.76, 3, donc « en vertu de la force poétique ») paraissent se référer à ce cycle d'idées, « (agissant) comme sous l'effet de l'inspiration ». Le *krātu* est *gambhīra* « profond » 3.45, 3 (cf. G.) comme l'est ailleurs le *brāhmaṇ* 5.85, 1, le *śāṃsa* 7.87, 6, le *vēpas* 1.35, 7. *Kavikratu* définit *Agni* ou *Soma* en tant qu'« inspirant le poète ». Le *krātu* de l'homme aimé des dieux, que ceux-ci « poussent en avant » (*prā...vṛhāthaḥ*) 2.30, 6 s'oppose à l'inefficience du sacrifiant fatigué (*radhrā*, § 1 n.), *ibid.* ; la fatigue drastiquement figurée au vers suivant est celle de l'être incapable de « composer ». La pensée poétique cherchant à se penser elle-même est rendue par l'expression frappante, à sujet « interne », *krātūyānti krātavaḥ* 10.64, 2 (renversement [du si fréquent « accusatif interne », parallèle au non moins

fréquent « instrumental interne », etc.), à quoi fait suite *venānti venāḥ* « les croyances voient » (*venā* comme équivalent ésotérique du *kavi* : ainsi *giro venānām* 9.85, 11)¹. Indra est le *krātuḥ*... *ukthyāḥ* 1.17, 5 « l'inspiration faite hymne », le *krātuḥ* ... *suśastih* 10.104, 10 (*id.*) ; il a le côté « force » du *krātu* poétique, Agni en a l'aspect « célérité » (improvisation) 6.9, 5. C'est Agni, en tant que prototype du poète, qui clarifie son propre *krātu* à l'aide du filtre des poètes (§ 22) 3.1, 5 et ailleurs (G. ad loc.). Le terme, comme tant d'autres, est réversible : le poète est *kratuprāvaṇ* 10.100, 11 « emplissant sa réserve poétique », comme la présence du dieu, à la str. suivante, est elle-même *kratuprā* « emplissant la r. p. (des aspirants-poètes) ». Le *krātu* se réalise au moyen du *dākṣa* : l'un est (en général) le propre des dieux, le don des dieux à l'homme, l'autre appartient (plutôt) aux humains par nature, cf. l'opposition bien formulée 1.2, 8-9 : nous avons rencontré § 11 la mention des *dīnā dākṣāḥ* (*dīnādakṣa*).

§ 16. Afin de restituer l'ambiance dans laquelle se mouvaient les Hymnes, il faut, sous la description des opérations du culte ou des données mythiques, relever le souci majeur du poète, celui dont dépendait son avenir et l'avenir de son cénacle (*vṛjāna*), à savoir, le succès dans la joute littéraire. Les racines dynamiques *san-* et *van-* « gagner » *yaṭ-* « concourir, entrer dans l'arène » (tel nous paraît le sens fondamental de ce verbe controversé)² attestent la réalité de ce souci. Un mot comme *pṛtanā*, qui concerne principalement la guerre et les combats, suggère aussi la lutte oratoire, ainsi 1.152, 7 où le poète demande que son « *brāhmaṇ* » (l'énoncé énigmatique qui précède) l'emporte lors des *pṛtanā*, c'est-à-dire évidemment lors des luttes pacifiques propres aux poètes. De même on a çà et là *sāmāna*, *samaryā*, *vājina* 10.71, 5 et 10 (« les opérations comportant un *vāja* »). Au vers 10.116, 5 *nī tigmāni bhrāśāyan bhrāśyāny āva sthirā tanuḥi yātujānām/ugrāya te sāho bālaṃ dadāmi pratītyā sātrūn vigadēṣu vṛścā* « émoissant leurs pointes acérées, détends les (arcs) raidis des sorciers ; à toi formidable je

(1) Le *venā* (personnifié 10.123) est aussi une hypostase de la Parole mystique ; rien n'y manque, l'océan spirituel str. 2 (cf. § 21), les *vṛāḥ* ibid. (§ 7), « les noms aimés » str. 7 (§ 18), etc. : c'est la « vision » poétique, transfigurée par le champ des représentations imagées du Veda. *Venā* est à peu près « révélation » 8.100, 5.

(2) Nous proposerions de voir sous l'expression *yātayājana*, attribuée à Mitra, l'idée du dieu « qui fait concourir les hommes » ; Mitra-contrat est en même temps la personnification de l'« amicale » des poètes associés contre une équipe rivale, contre les *ari*. Tout ceci, naturellement, à titre de valeur seconde et « sous-entendue ». Varuṇa libère l'inspiration, force redoutable, Mitra crée l'association poétique, *jānam*... *yatati*, c'est pourquoi on l'appelle *mitrā* « ami contractuel » : telle nous paraît la libre interprétation d'un passage tel que 7.36, 2.

donne force et vigueur : va contre les ennemis et déchire-les dans les disputes », nous voyons clairement comment un appareil guerrier n'est là que pour masquer le vœu réel du poète, vœu que trahit le mot final, inambigu, *vigadā*. La strophe suivante confirme cette intention, quand elle précise *vy āryā indra tanuḥi śrāvāṃsy ōjaḥ* « détends le renom du concurrent, sa force... » : ici la formule *sthirēva* (*dhānvanah*) « comme le raide (de l'arc) », qui éclaire le *sthirā* de 5b, est repoussée au niveau de la proposition comparative : l'accent portait donc bien sur la joute oratoire, non sur le combat sanglant¹.

§ 17. *Yāśas* est un terme adapté à noter la considération qui entoure le vainqueur², tout comme *abhiṣṭi* et *śrī*. Ce dernier mot est attesté en particulier 4.41, 8, dans une strophe qui met en évidence les résonances qu'éveille la réflexion poétique : *tā vāṃ dhiyō 'vase vājayāntīr ājīm nā jagmur yuvayāḥ sudānū/śriyē nā gāva ūpa sōmam asthur indram giro vāruṇam me manīśāḥ* « ces poésies sont allées à vous (Indra-Varuṇa) pour (gagner votre) faveur, désireuses (qu'elles sont) du prix (de la victoire), comme (des guerriers vont) au combat, désireuses de vous-mêmes, ô (dieux) riches en dons ; comme les vaches (s'approchent) du soma (pour le mélanger au lait), mes paroles, mes pensées ont approché Indra et Varuṇa pour les honorer » : les mots *vājayāntīr*, *ājī*, *śrī* (ce dernier, avec jeu sur deux bases homonymiques) fonctionnent à la fois avec leur sens propre et comme éléments de la nomenclature poétique.

Les ennemis, humains ou démoniaques, possèdent toutes sortes de noms qui semblent recouvrir des notions très générales, rudimentaires et peu différenciées. Tel ou tel de ces noms désigne en

(1) Le poète qui concourt est assimilé au coureur (?) dont les coudes sont ramenés en arrière 8.80, 8.

D'autres termes désignent la « parole » comme une arme (cf. déjà ci-dessus § 2 n.), ainsi le *pavi* du discours 9.50, 1 ; Soma connaît les armes 9.35, 4, il est *svāyudhā*, passim ; les *iṣu* que les prêtres portent dans leur bouche (1.84, 16 cf. G.) ne sont autres que la parole sacrée, ailleurs comparée à des « flèches ». « L'alezan (Soma) fourbit ses armes en regardant ses chères réalisations-poétiques » *abhi priyāṇi kāvyā vīśvā cākṣāṇah*... *tuñjānā dyudhā* 9.57, 2 (de *tuñjānā* est à rapprocher *tūjya* 3.62, 1, dit du poème, donc « apte à être fourbi (comme une arme) »). Sur l'emploi de *didyūt* (qui évoque aussi des images lumineuses), v. G. ad 8.6, 7. La locution *dṛdhām vad-* (ou *dṛdhā*) 3.30, 5 10.48, 6 (cf. G. ad loc.) montre que la parole était considérée comme une substance massive, formant résistance. C'est un *vajrā* 10.153, 4 (Velankar) — le mot figure à côté d'*arkā* « (objet de) louange ». Cf. le *vāgvajra* de l'époque classique, qui sort lointainement de cette approximation védique.

(2) Considération qui se traduit par une « distinction » honorifique ; autrement dit *yaśās* (adj.) équivaut à *dākṣiṇāvant* « bénéficiaire du don-rituel », cf. Ge. ad 1.10, 7 et 4.1, 16.

même temps le concurrent du poète. C'est le cas pour *ari*. Quelle que soit la valeur première de ce mot difficile (je me rallie volontiers aux vues de M. Thieme à ce sujet), l'« ennemi » qu'il désigne n'est, en bien des cas, que le « rival » du poète, le patron du clan adverse (opposé à *jāna*, *jantū*, *viśvā*, qui visent la « plèbe » des concurrents ou leur clientèle). Parmi les nombreux exemples alléguables, rappelons, outre 8.63, 7 10.116, 6 (précités, §§ 10 n. et 16), la str. 4.20, 3 *tvāyā vayām aryā ājīm jayema* « puissions-nous l'emporter dans la lutte de l'*ari* ! » *vācā viprās tarata vācam aryāh* 10.42, 1 « dépassez, orateurs, par votre parole la parole du rival ! » *vanēma pūrōtr aryō manīṣā* 1.70, 1 « puissions-nous vaincre par notre inspiration (§ 2) les nombreuses (inspirations) du concurrent ! » ; plus typiquement encore, *vi tartūryante... vipāścilo 'ryō vīpo jānānām* 8.1, 4 « les paroles sacrées de celui qui comprend les paroles (§ 5) se dépassent à l'envi, celles du chef (comme celles) du commun (des compétiteurs) »¹.

Le mot *āji* figurant ci-dessus est important dans ce cadre d'idées, parce qu'il concerne à la fois l'arène littéraire et le champ de courses réel où s'affrontent les chevaux et les chars. Les deux emplois n'en font qu'un, à bien considérer : lorsque le poète décrit une course de chevaux il a dans l'esprit, sans doute d'abord, l'*āji* poétique dont il est lui-même le protagoniste ; cf. 3.38, 1 où il se compare à un coursier gagnant le prix ; et la str. citée § 11 (10.113, 10) où le cheval paraît jouer le rôle d'une puissance inspiratrice. Windisch avait déjà noté il y a longtemps (Fest. Roth, p. 138 à propos de 2.31) le caractère allégorique des courses de chevaux du RV. Ailleurs, il est vrai, *ārvant* s'oppose à *dhāt*, ainsi 2.2, 10 où le poète demande « soit de l'emporter à la course, soit de briller dans le *brāhmaṇ* » (*ārvatā vā... brāhmaṇā vā*), mais c'est peut-être une scission en trompe-l'œil d'une notion unitaire. Quoi qu'il en soit, les *ārvatīh* 1.145, 3 sont sans doute un symbole des « prières », à côté de *juhā* qui pourrait être « les oraisons » (selon ce qui a été dit § 8). L'étude du thème des « chevaux » dans le RV. réserverait quelque surprise à ceux qui a priori croient au réalisme des images védiques.

§ 18. Les pouvoirs de la parole consistent en l'imposition-des-noms, le *nāmadhēya*, qui marque l'origine première du discours 10.71, 1. Tout ce qui est « nom » a une substance plus ou moins mystique dans le RV. Mais d'abord le nom est une sorte de matière

(1) A la racine *ī-*, qui intervient fréquemment, se rattache *tāturi* 1.145, 3, dit d'Agni en tant que *yajñasādhana*, organisateur du sacrifice, c'est-à-dire proprement « briseur d'obstacles », celui qui fait passer outre (*āpasas pārē* 6.69, 1 ; *pārāṇ no asyā viṣpīlāsya paṣan* 7.60, 7 et analogues ; cf. aussi § 11).

concrète (comme le mot, *padā*, est, on l'a rappelé, une « trace » visible § 8) : *viśvaṃ tmānā bibhṛto yād dha nāma* « (Ciel et Terre) portent tout ce qui est *nāman* » 1.185, 1, c'est-à-dire tout ce qui a un nom ; l'Aurore reçoit son « nom » jour après jour 1.123, 4, c'est-à-dire son « être » même ; les « noms » (mot ellipsé) « immortels » des vaches sont les vaches mêmes, G. ad 10.139, 6 ; les noms de telle divinité, auxquels il est favorable ou funeste de penser (*sumāntu* ou *durmāntu*) sont les fonctions mêmes que cette divinité assume, ainsi 10.12, 6.

Un terme voisin de *nāman*, à cet égard, est *dhāman* qui paraît jouer à côté du précédent (les deux termes sont contigus 1.57, 3 et autres passages cités par G. sous 3.37, 4) le rôle que jouera plus tard *rūpa*. *Dhāman* est en effet la « forme », en tant que résultant d'une « fonction ». Les *dhāmāni* de Viṣṇu 3.55, 10, les fonctions aimées, immortelles qu'il assume, ne sont autres que ce qu'on appellera plus tard ses *avatāra* (G. ad loc.), tout comme les *dhāman* du sacrifice ou du soma sont les fonctions que revêt en ses diverses phases la liturgie sômique, ainsi 4.7, 5 10.122, 3. Si le *nāman* est proche, parfois, d'une « essence », le *dhāman*, chose paradoxale, s'oriente plutôt du côté du « nom », dans la mesure où le nom est impliqué par la fonction. En fait, les deux termes se complètent, *nāman* rendant l'aspect global, abstrait, d'un concept dont *dhāman* exprime la répartition plurale et contingente¹.

§ 19. Il n'est pas jusqu'au mot *ṛtā* qu'il ne faille en quelque mesure insérer dans la série des termes se reliant aux choses du langage. Que l'idée première soit « ordre », « loi », comme on l'a cru longtemps (et comme je continue à le croire), ou qu'il faille traduire « vérité », comme on a tendance à préférer aujourd'hui², *ṛtā* peut indiquer aussi, par une sorte de transparence, soit l'idée d'une « loi » poétique, soit celle du « vrai » comme solution d'une énigme. Quand le poète de 8.6, 10 dit *ahām id dhi pitūṣ pārī medhām ṛtāsya jagrābha* « j'ai hérité du père le don-de-voyance du *ṛtā* », ou que, deux strophes plus haut (passage cité § 6), il fait allusion au « flot du *ṛtā* » ou au « rayon du *ṛtā* » grâce auquel brillent les Kaṇva, il pense évidemment aux talents qui se manifestent lors des concours littéraires. Dans la formule *dādan medhām ṛtāyatē* 5.27, 4 « puisse (le patron) faire largesse à celui qui utilise-selon-les-règles l'inspiration (*medhā*, § 2) ! », le dénominateur *ṛtāyati*

(1) Un terme apparenté à *dhāman* est *svadhā* (cf. *dhāmāni* 10.81, 5 commandant le vocatif *svadhāvah* ibid.), qui décrit pareillement la situation propre d'une divinité ou d'une force, la fonction naturelle ; l'instr. fréquent *svadhābhiḥ* ou *svadhāyā* s'applique au pouvoir de désigner cette divinité ou cette force « ès qualités ».

(2) Justes réserves Glasenapp Buddhismus u. Gottesidee, p. 56.

marque bien ce que l'auteur entend au fond par *ṛtá*, la conformité à un canon poétique. Le *kavi* est un *ṛtá* personnifié 9.62, 30 et 8.60, 5. Il est question du *ṛtásya dhīlīḥ* « l'intuition (cf. § 3) de la parole-sacrée » (références G. ad 3.31, 1), des *ṛtásya rathyāḥ* 8.83, 3, des dieux comme « cochers de la parole-sacrée » (Lenker der wahrhaften [Rede], traduit G., traduction plus plausible si l'on met le mot Rede dans le texte même, non dans la parenthèse). D'une manière plus générale, *ṛtásya sádas* 3.55, 12 est le siège de la parole, *ṛtásya vanūṣe* 4.44, 3 désigne celui qui « l'emporte » à la joute ; le *ṛtásya padám* 10.5, 2 n'est pas loin d'être le « séjour (secret) de la parole » ; de même pour le *ṛtásya pathá*, passim. Le passage le plus instructif est sans doute 10.13, 5 où figure la formule *ápy avīvatann ṛtám* ; partout ailleurs, *ápi-vat-* (sur le sens de quoi, cf. ci-dessus § 7 n.) a pour régime un mot signifiant « pensée » ou « force spirituelle ». Il semble donc raisonnable de rendre « ils ont insufflé (à leur père) le don-de-la-parole ». G. glose à juste titre *prajám ṛtásya* 8.6, 2 par « chant sacré » (entendu comme « fils du don oratoire », ajouterions-nous), et *dhārā ṛtásya* 1.67, 7 par « composition poétique visionnaire ». Nous ne souhaitons nullement substituer une traduction nouvelle à celles de « loi » ou de « vérité », nous voulons dire que, si le poète parle de *ṛtá* (terme qui, en dernière analyse, n'enferme rien de plus que la notion très générique du « sacré »), il pense en fait, dans maints passages, à cette forme éminente du sacré qu'est la prière, le Verbe — son propre Verbe — inscrit dans la « loi » ou dans la « vérité ». Le mot *ṛtá* démontre la vanité de toute traduction unilatérale des termes essentiels du RV. ; traduire le Veda n'est pas nécessairement le trahir, c'est sûrement le réduire¹.

§ 20. L'hymne 10.71 résume à merveille les vues des Ṛṣi sur le langage. La parole sacrée est une invention des Sages antiques, qui ont façonné la matière brute inerte, l'ont clarifiée ou exaltée. C'est par le Sacrifice qu'ils l'ont suivie à la trace. Ils l'ont constituée comme une œuvre d'amicale coopération, de collégialité (ce mot

(1) On pourrait poursuivre l'enquête sur d'autres mots encore. *Nirṛti*, cette sorte de contre-partie nocive du *ṛtá*, désigne (10.114, 2) les (trois) « abolitions » ou « néantises », dont l'une est sans doute celle de la parole (les deux autres, celles de la pensée et de l'acte ?). — Le « gouffre » que note le terme *karṭá* 9.73, 8 et 9 n'est autre que l'image de l'échec poétique (cf. § 22 fin). — Si le poète demande à Agni de se complaire à ses poèmes, parce que ce dieu « connaît tous les *vayúna* » 10.122, 2, ne s'ensuit-il pas que ce terme *vayúna* est ici sur le même plan que *kávyá* ou tel autre vocable indiquant les règles poétiques ou la pensée qu'elles contrôlent ? On interprétera dans le même sens le *vayúna* dont se revêt 10.114, 3 la vierge qui symbolise l'Autel. — *Vratá* (mot sur lequel v. en général l'étude récente de P. V. Kane JBoRAS. 29 (1954), p. 1) 9.35, 4 ; 73, 3 et ailleurs a pour sens second « le règlement (du concours poétique) ».

sakhyá, qui revient si souvent, ou *sakhitvá*, ailleurs *mitrá[dhita, ṛdhiti]*, cf. § 16 n.). Elle en porte la marque (*lakṣmī*)¹. Mais seul l'élú est apte à « voir » cette parole, car les dons de l'homme sont inégaux. L'ennemi est celui qui (dans les compétitions) laisse en plan ses amis, ou bien se montre paresseux (*sthirápīla* « raidi et gras, raidi parce que devenu gras »). C'est la joute qui permet de faire le partage, mettant en valeur les *manojavá*, les « vélocités de l'esprit », c'est-à-dire l'aptitude à improviser, cf. l'*āśu-* ou *śīghra-kavi* de l'époque classique². Le vainqueur est celui qui « fait reconnaître son *bráhmaṇ* », c'est-à-dire sa capacité dans les *brahmodya*, « lorsque les vélocités de l'esprit sont façonnées dans le cœur » (*hṛdā taṣṭeṣu mánaso javēṣu*, str. 8), c'est-à-dire reçoivent sous l'effet de l'inspiration leur charpente (idéale ; sur *takṣ-* en ce contexte, § 14). Tout ce que les poètes laissent entendre, sous forme d'éléments à demi-voilés, de mots à double entente, au long des hymnes, est codifié pour ainsi dire dans ce poème. C'est à sa lumière qu'il faut lire le RV. si l'on veut en saisir à plein les intentions, sous l'apparence que la ChU. appellera *vācārambhaṇam nāmadheyam* « une dénomination (substantielle) qui a prise (sur la réalité) par le langage (seul) ».

§ 21. Nous rencontrons çà et là la mention de l'océan (*samudrá* ; aussi *útsa* 10.5, 1, cf. § 9 n. ; *ságarasya budhná* 10.89, 4 et G. ad loc., *ubi alia*) dans des contextes où il est visible qu'à côté de la mer terrestre ou céleste (dont les interprètes s'efforcent vainement de déterminer la ligne de partage), le poète songe aussi, et sans doute d'abord, à cette « mer » intérieure, à cette masse mouvante de mots et de notions d'où il lui faut extraire le poème structuré. Comment expliquer autrement la formule 10.5, 1 « l'océan parle du fond de notre cœur » (*ékaḥ samudráḥ... asmád dhṛdāḥ... ví caṣṭe* ; autres références G. ad loc.) ? Cf. aussi 9.73, 3 (l'océan « caché » par Varuṇa). Ou encore, l'allusion à cette vague (*ūrmí*) que le Voyant extrait de l'océan 10.123, 2 ? Il ne suffit pas de noter l'indécision si fréquente dans le RV. entre les eaux et les prières

(1) L'allusion peut être ici aux compositions familiales, qui ont la marque des refrains, des Stichwörter, ce qu'on dénommera plus tard le *līnga* ; elle est aussi, plus généralement, à cette technique collective qu'implique la rédaction même du RV., avec les formules d'inter-références et les servitudes alamkâriques.

(2) La *javanī sūñtā* de 1.51, 2 n'est sans doute, une fois de plus, qu'un nom de « l'inspiration rapide ». Toutefois les autres attestations de *sūñtā* nous orientent autrement, même en admettant les reconstructions aléatoires de M. Kuiper partant d'un **nar-* « force » (qui s'ajouterait alors aux autres termes pour « force » § 7). Le mot *pūrvacitti* vise (cf. en dernier G. ad 1.112, 1) le pouvoir de « penser » (aux dieux) avant (les concurrents), donc également un terme d'essence compétitive. C'est en un sens l'opposé d'*āmatī* étudié § 1 n.

(comme l'atteste la présence de tant d'épithètes féminines plurielles en commun), indécision qui se personnifie dans la figure de Sarasvatī (§ 3). Il faut observer surtout que le thème de la « mer » a été utilisé de manière fondamentale comme thème du pouvoir poétique.

Le *ghṛtā* qui coule en flots (et se déverse aussi dans la « mer » qu'est la cuve à soma), c'est l'imagination poétique qui se déroule. L'hymne 4.58 est instructif dans ce groupe de faits. Il exalte le *ghṛtā* sur trois plans (comme toujours, tantôt séparés, tantôt confondus ou superposés) : le plan rituel et pour ainsi dire naturaliste, le plan du soma et des prestiges somiques, enfin le plan de la parole : celle dont on dit 1.2, 7 (et ailleurs) qu'elle « se dirige vers le *ghṛtā* » *dhiyaṃ ghṛtācīm*. D'après la str. 4, le triple *ghṛtā* consiste *a*) en celui qui fut engendré par Indra ; *b*) par le Soleil ; *c*) le troisième, « les (dieux) l'ont façonné en le tirant du Voyant, en vertu de ses dispositions-innées » (*svadhā* § 18), *venād ékaṃ svadhāyā niṣṭatakṣuḥ*. Ce troisième *ghṛtā* — dernier élément d'une série trinaire, désignant volontiers l'aspect oratoire ou spirituel, comme le dernier d'une série de quatre note le niveau transcendant — est le même dont la strophe suivante énonce qu'il coule de l'océan sis-au-cœur, *elē arṣanti hṛdyāt samudrāt*. Le cœur est le siège de l'inspiration (cf. aussi str. 11). Ces flots sont gardés par cent « barrières » (*vraja*, cf. aussi § 14) et l'ennemi (*ripā*, le concurrent déloyal, l'*aghāsaṃsa* de 10.185, 2, personnifiant la « malchance », qu'on appelle aussi *duḥinā* ou *ārati*, ce dernier à tort uniformément traduit par « absence de dons, avarice ») ne les voit pas. « Moi, je les vois (ajoute le poète), la verge d'or est en leur milieu », *hiranyāyo velasō mādhyā āsām* 5, c'est-à-dire sans doute le soma fécondateur des pensées, organe viril au sens figuré (G.), mais peut-être aussi la « règle d'or » qui commande les images anarchiques. La strophe 6 condense clairement le motif, presque harcelant, de cet hymne, quand elle énonce « les paroles, tels des torrents, confluent vers l'intérieur, clarifiées par le cœur [intuition] et par l'esprit [raison] », *samyāk sravanti sarīto nā dhēnā* (déjà cité § 9) *antār hṛdā mānasā pūyāmānāḥ*. Le *ghṛtā* est refoulé, suivant le processus usuel, au niveau de la chose comparée, après avoir été, au départ du poème, le thème primaire choisi par le Ṛṣi. L'image terminale (str. 10) jaillit ainsi de la manière la plus naturelle : « coulez une eulogie, une joute (en vue d'obtenir le prix attendu, à savoir) les vaches » *abhyārṣata suṣṭutīm gavyam ājīm* (§ 17)¹.

(1) Le *mādhū*, la « douceur » exquise du *ghṛtā* (ou du soma) n'est pas foncièrement distincte du *mādhurya* dont les théoriciens classiques ont fait une qualité éminente de

§ 22. L'image de la pensée « clarifiée », décantée (*pū-*), est naturellement empruntée au soma qu'on filtre et qu'on transvase. Tous les hymnes à soma composant le 9^e maṇḍala transcrivent, de manière plus ou moins apparente, les progrès et les vicissitudes de l'inspiration poétique, la préparation des thèmes littéraires qu'on « passe au crible ». L'enivrement, le *māda*, est aussi l'exaltation quasi frénétique de l'auteur devant son œuvre, son tremblement (*vīp*, cette nuance étant à ajouter à celle décrite § 5) devant les rigueurs de la lutte. Les jus de soma « ont mis en branle la pensée » *prāsāviṣur malīm* 9.21, 7 ; « la langue se met en marche grâce à l'œil du soma » (l'œil interne du Voyant, qu'illumine le soma et qui dirige le discours, glose G.) *somasya jīhvā prā jīgāti cākṣasā* 1.87, 5. Le soma inspire le poète, dont les paroles rendent à leur tour la liqueur plus belle et plus efficace (G. ad 9.2, 7 ; 97, 22 et t. III, p. 1). C'est la réciprocité générale des fonctions védiques. Les paroles sont les amantes du soma 10.123, 2 (cf. § 7), lequel féconde les pensées 9.19, 5. Le soma est « reconnaissable à cette *vīp* » (à ce discours-tremblé que le poète a suscité) 9.65, 12, *ayā ciltō vīpā*. Il est comme un roi partant en procession ou en guerre, « clarifié par les *medhā* » (§ 2), *ibid.* 16. Dans le tamis aux mille coulées (ou : rayons), c'est, en même temps que le soma, leur propre discours que les Sages décantent 9.73, 7.

L'idée du *pavitra*, du « filtre » mental auquel ces pensées sont soumises est sans doute l'élément le plus typique de tout ce qui, dans le cycle somique, se réfère à la matière spirituelle. *Yāt te pavitram arcīṣy āgne vītalam antār ā/ brāhma tēna punīhi naḥ/ yāt te pavitram arcivād āgne tēna punīhi naḥ/ brahmasavaiḥ punīhi naḥ/ ubhābhyāṃ deva savitāḥ pavitreṇa savēna ca/ mām punīhi viśvātāḥ/* 9.67, 23-25 « le filtre qui est tendu dans ta flamme, ô Agni, clarifie par lui notre Formule-sainte ! Ton filtre flamboyant, ô Agni, clarifie-nous par lui ! Clarifie-nous par les engendrements de la Formule ! Par ces deux choses, ô dieu Savitr, par le filtre et par l'engendrement (de la Formule), clarifie-moi en totalité ! » : qui pourrait dire où s'achève la « clarification » matérielle dans ces hymnes, où commence celle de l'esprit ? Les plans s'interpénètrent. Dans le passage cité, le *savā* relie la production formulaire à l'œuvre cosmogonique de Savitr. Les trois *pavitra* de 3.26, 8 grâce auxquels Agni « a dans son cœur reconnu la voie vers la pensée, vers la lumière » (*hṛdā matīm jyōtir ānu prajānān*) cons-

la poésie. Les pierres pressant le soma ont trouvé le *mādhū* 10.94, 3 : la « douceur » du soma et celle de la parole, conjointes. Agni est *madhupṛc*, « il mélange (les mots) de douceur » 2.10, 6 (cf. le passage que rappelle G. ad loc., *prṇāktu mādhvā sām imā vācāṃsi* 4.38, 10 « qu'il mélange de douceur ces paroles (miennes) ! »

tituent le filtre intérieur, la triplication spontanée du filtre réel¹. L'hymne 9.73 montrerait aussi, de la manière la plus imagée, comment le poète, en décrivant la coulée du soma, compare son propre art (G., introduction à l'hy.) : « c'est dans le filtre tendu aux mille coulées que les poètes, cherchant l'inspiration, clarifient leur discours » *sahāsradhāre vītale pavitra ā vācam punanti kavāyo manīṣiṇaḥ* (str. 7), autrement dit le processus extérieur du soma se répète dans l'âme du chantre qui compose (G.) : c'est bien là, au niveau du RV., l'oblation interne qui aux époques classiques sera considérée parfois comme un type d'hommage sacré supérieur aux rites effectifs. « Le fil du Vrai (discours) est tendu dans le filtre (sémique) sur la pointe de la langue » *ṛtasya tāntur vītataḥ pavitra ā jihvāyā āgre* (str. finale). Et comme on l'a vu ailleurs, le poème s'achève par une discrimination entre les concurrents possesseurs de la *dhī* (les *dhītra*), qui atteignent le but, et les autres, les impuissants (*āprabhu*), qui tomberont dans l'abîme (*kartām iva padāli*), ceux que la str. 6 appelle encore « les aveugles et les sourds » (opposés aux *akṣanvāntaḥ* et *kārṇavāntaḥ* de 10.71, 7), *anakṣāso badhirāḥ*. Cf. sur *kartā* § 19 n.

§ 23. Nous n'avons aucunement l'intention, en développant cet aspect des valeurs ṛgvédiques, de substituer un nouveau système d'interprétation générale de ce texte aux tentatives nombreuses et incertaines qui ont été faites jusqu'à ce jour. Toutes les valeurs (ou presque toutes) communément admises restent en place, mais il s'inscrit à leur côté, comme en pénombre, un ordre nouveau de valeurs : le poète pense à son œuvre, aux exigences de la lutte oratoire, il redoute l'échec, il espère le succès. Ces préoccupations se traduisent par les images mêmes qu'il utilise pour décrire des rites, des actes profanes, éventuellement pour esquisser des allusions mythiques. Il n'emploie (hors les termes banaux désignant la parole même, *dhī*, *mati*, *gir*, *vīp* et tant d'autres) pour ainsi dire aucune expression qui ne soit le reflet, la contre-partie de formules employées à l'objet apparent des rites, la louange des dieux, la description de la liturgie.

La composition, la technique poétique, ainsi comprise, devient sa fin à elle-même. L'image se mue insensiblement en objet, l'objet recule au plan de l'image ; il y a un glissement incessant de l'un à l'autre registre. A cet égard, tenant compte des préoccupations réelles du poète, non de ce qu'il paraît dire, on pourrait soutenir que le RV. entier est une allégorie ; ce serait un paradoxe, mais

(1) Cf. G. ad loc., ubi alia ; de même les trois *dhiṣṇā* 5.69, 2, les trois *gharmā* 7.33, 7, les neuf mondes 5.69, 1 (les trois *pavitra* sis-dans-le-cœur figurent aussi 9.73, 8).

qui comporte plus de vérité profonde que l'interprétation littérale fondée sur la réalité des données védiques.

Que la réflexion sur l'œuvre se confonde avec le contenu même de cette œuvre, le fait ne saurait trop nous surprendre dans l'Inde sanskrite où nous voyons si souvent — notamment en grammaire, mais point seulement dans ce domaine — que la manière dont les choses sont dites comporte une valeur didactique presque au même degré que le fond.

LE PROBLÈME DE L'ELLIPSE DANS LE R̥GVEDA

§ 1. On n'a pas coutume de considérer l'ellipse comme une notion linguistique valable. Le plus souvent, en effet, ce qu'on décrit sous ce nom, de manière purement empirique, c'est le fait qu'à une phrase prise dans une langue donnée, il manque un élément plus ou moins important dont la nécessité semble résulter de ce que d'autres langues l'emploient — et notamment la langue propre à l'auteur de cette constatation.

Pour étudier le problème de l'ellipse dans le R̥gveda, il faut dissocier les cas où l'ellipse est de simple apparence, résultat d'une mauvaise interprétation, soit philologique, soit proprement linguistique. Il est remarquable que seule une minorité des cas de « *Ergänzung von Weggelassenem* » enregistrés par Oldenberg dans les deux index de ses *Noten* a été conservée par Geldner, qui en revanche connaît une masse d'ellipses sur lesquelles l'attention de ses prédécesseurs n'avait pas été attirée. Les ellipses innombrables signalées par Sāyana nous conduisent au delà des limites que s'imposent les auteurs modernes. Le procédé de l'*adhyāhāra* demeurera très en faveur chez tous les commentateurs. Il ne sera jamais possible de fournir un état exhaustif, et sans doute ne serait-ce pas souhaitable, car ce phénomène n'est souvent qu'un élément secondaire, diversement interprétable, d'une réalité complexe et fuyante.

Le duel dit « elliptique », type *mitrá*, ne comporte bien entendu aucune omission véritable, même si l'on constate, comme il arrive souvent, que l'élément « omis » a été restitué dans le contexte (type *mitrá... várūṇā*, même en contact *mitráyor varūṇáyoh*, ou encore, avec le second élément au nominatif, *mitrá... várūṇás ca*). C'est, comme on sait depuis longtemps, un aspect hérité du duel, et peut-être l'aspect fondamental. Tout au plus observera-t-on qu'il s'est étendu dans le RV. au delà de l'emploi originel, dans des cas comme *vīprā... kārū* (et *jātavedasā*, *ibid.*) 7.2, 7 « le prêtre inspiré et (le dieu) Jātavedas » (formant les deux Hotṛ Divins), ou comme *ubhāśāṃsā nāryā* 1.185, 9 « éloge de la part des hommes et éloge de la part des dieux » (= *nārā* et **deva-śāṃsa*). Cf. encore

māsā 6.34, 4 (G. ad loc.), vraisemblablement pour *sūryāmāsā*; et les adjectifs *kṛṣṇé* 3.31, 17 (id.) *śabālau* 10.14, 10 ? (Old. ad loc.). Le type *mitrā*, dans la langue mère, devait en effet avoir été réservé à des couples divins (au nombre desquels il faut compter peut-être les *Asvin* ainsi que les *Rodasī*).

Sur la base du « duel elliptique », il s'est développé çà et là un « pluriel elliptique », où une expression unique résume plusieurs éléments distincts, en général trois (ou : deux + un). C'est ce qui se laisse observer, avec des degrés variables de certitude, dans *mitrāsaḥ* 7.38, 4 et *aryamānaḥ* 5.54, 8; dans les (trois) *rócana* ou les (trois) *rājas*, passim (cf. même la mention des six *urvī* 6.47, 3 10.128, 5); enfin, peut-être, dans les pluriels *kósa* 8.2, 8 (= les deux *camā* + le *kósa*; ibid. au même sens, *camā* plur.), *gharmā* 7.33, 7, *pavitra* 9.73, 8; 97, 55, les *dhiśānā* 5.69, 2 (notion cosmique ou rituelle ? ou les deux à la fois ?), et tous les emplois où l'on peut soupçonner une tripartition à éléments non uniformes. Par extension, on trouve l'expression *saplā hótāraḥ* (Oldenberg Noten 2, p. 135, n. 1), dans laquelle le mot *hótā* ne convient, à proprement parler, qu'au premier élément de la série. Mais la portée linguistique de ce développement secondaire est, en fin de compte, assez faible; le seul enseignement à en tirer est qu'il ne s'agit pas d'une ellipse¹.

§ 2. Une autre catégorie de faits, sans doute aussi hérités en leur principe, mais que le RV. a certainement portés à un haut degré de productivité et de souplesse, est celle du préverbe employé avec « ellipse » du verbe personnel (ou, éventuellement, du participe agissant comme prédicat de proposition complémentaire). On sait que, dans maints passages de la Samhitā, surtout au début des hymnes (ou, du moins, d'une strophe inaugurant un changement du discours), il arrive qu'un préverbe isolé — deux, en contact, comme *abhyā* 9.85, 2, mais à titre exceptionnel — soit en état d'assumer à lui seul la fonction verbale. Il s'agit de préverbes marquant plus ou moins clairement un mouvement (mais c'est là un emploi banal des préverbes védiques), rendant par exemple le sens facile de « j'invite, je chante, je vais », ou, plus souvent

(1) Aurait-on, exceptionnellement, un « singulier elliptique », c'est-à-dire un élément au singulier, substitué à la désignation d'un couple divin ? On l'a supposé pour *dyām* « ciel » (et terre) 1.174, 3 et pour *dyāvī* 4.56, 5, cette dernière forme comportant l'anomalie curieuse d'un locatif sing. refait en apparence de cas-direct du duel, d'après *dyāvāpythivī* (? Cf. Old. et G.); de manière analogue un ancien **mādhvā* a pris la finale caractéristique du « duel elliptique » en -ī pour former *mādhvī*, épithète vocative des *Asvin*. Linguistiquement indécis sont des vocatifs tels que *mitra* 5.66, 6 *vāruṇa* 5.64, 6 7.61, 1 (et cf. *mitrarājānā* 5.62, 3, que suit d'ailleurs le membre complétif *varuṇā* au duel), qui peuvent porter une désinence archaïque de duel en -a bref (Wackernagel-Debrunner III, p. 53, § 20 a).

encore, celui d'un impératif hortatif « viens, venez, etc. ». Mais il y a aussi un nombre notable de cas irréductibles, où le verbe manquant est de caractère quasiment imprévisible.

L'origine du mouvement réside, naturellement, dans le fait que le préverbe était essentiellement autonome. Certaines circonstances ont aidé, ainsi le fait que certains préverbes répétés ont un seul et même verbe pour support, avec des sujets ou des régimes différents, ainsi 9.23, 4 ou (cas extrême) 97, 49-51 *abhi... arṣa... abhi.../ abhi... abhi.../ etc.* De tels préverbes jouent un rôle qui en d'autres états de langue est dévolu aux particules de liaison, voire à la simple ponctuation énumérative. Ils ont donné l'impression que le verbe n'était pas un élément indispensable, là où figurait précisément un préverbe dynamique. Il faut ajouter aussi la pression du « style nominal », qui dans la langue usuelle contemporaine des Hymnes devait dépasser en vitalité ce que nous voyons dans la diction poétique, encline à user et abuser des formes personnelles du verbe, surtout aux temps du passé.

Quoi qu'il en soit, le verbe absent se laisse en bien des passages déduire du contexte immédiat, peu importe qu'il s'agisse de la même forme ou d'une autre forme conjugationnelle : le contexte peut être celui d'une strophe précédente, ainsi on restituera aisément *asṛjaḥ* 6.30, 5a après *apó ví*, d'après *āvāsṛjo apāḥ* 4d : c'est un indice négatif de l'enchaînement strophique¹. Souvent aussi (et sans doute même, dans la majorité des cas), la formule elliptique est complétable à l'aide de quelque formule pleine située en un autre point de la Samhitā, ainsi *prā* 7.87, 1 que G. complète en faisant appel à 2.28, 4 3.31, 16; 32, 6, etc. Cette sorte de référence latente que suppose un tel système est instructive pour qui cherche à se rendre compte de la manière dont les Hymnes se sont fabriqués, à coup de formules circulantes. Mais le fait même qu'on ait utilisé sous un aspect réduit, en un point donné, une expression qui existait ailleurs sous forme explicite, de quelque manière qu'on l'interprète, montre du moins qu'on pouvait aisément se dispenser de l'élément verbal qui à nos yeux passe pour essentiel.

Dans des cas nombreux, il n'y a pas de modèle extérieur, soit qu'il n'y en ait jamais eu, soit qu'il n'ait pas été conservé par les manipulateurs de formules. Notons par ex. le *prā* de 5.30, 8 (d) qui paraît postuler à la fois *avarlayaḥ* pour le pāda c, *avarlayatām*

(1) Un cas sans doute rarissime (et d'ailleurs incertain, voir diverses possibilités chez Old.) est celui de *ā... dhate vi* 2.23, 16 où l'on est tenté de comprendre avec G. « ils affirment (la faiblesse des dieux), nient (celle qui est) en leur (propre) cœur », c'est-à-dire en restituant *ā... dhate, vy dhate*, le même verbe soutenant deux idées opposées à la faveur de deux préverbes distincts.

pour d (G.), formes lointainement sollicitées par le voisinage de *vārtamānam* c. Un préverbe peut ainsi, par sa seule présence, éveiller une idée plus ou moins précise dans un contexte déterminé, comme *abhi* désignant l'attaque, *prāti* la défense, *āti* (au 9^e livre) le soma « traversant » le filtre ; *vi* évoque (figurément) les portes qui s'ouvrent, comme dans *śūro yāc chakra vi dūro grñīse* 6.35, 5 « ô puissant (Indra), tu es chanté (comme) un héros, du fait que tu ouvres la porte (des vaches prisonnières, et partant des richesses) ». Un tel passage comporte tout un enseignement. En apparence *vi* porte sur *grñīse* et illustre, au premier abord, le cas d'un préverbe à force prégnante, « tu ouvres en chantant » ; en fait, comme l'a bien vu G., *vi* porte sur un *ūrṇvān* « ellipsé », soit **vyūrṇvān dūro grñīse* (la liaison directe *vi-gr-* est inconnue). De même *viśvāny asmai sudīnāni rāyō dyumnāny aryō vi dūro abhi dyaut* 4.4, 6 s'explique comme s'il y avait **vi dūro varo* (ou analogue) *abhidyu-tānāh* « tu ouvriras pour lui, en brillant (ô Agni), des beaux jours sans exception, (ainsi que) les richesses (et) les prestiges du rival, les portes (qui y mènent) ». L'interprétation est préférable à celle d'Old., « ... die Tore auf (sollst du strahlen), herbei sollst du sie dem (Frommen) strahlen ».

§ 3. Fort de ces constatations, on devra considérer que, dans *prā... arṣati* 9.20, 1 et cas analogues, le préverbe, loin de se rattacher au verbe exprimé, repose sur un participe *yān* ou *gāchan* à suppléer ; la liaison directe *prā-arṣati* n'est pas d'une nature telle qu'on soit tenu de la conserver. De même *prā... aheṣata* 9.22, 1 ; *préd u* (sans verbe personnel) 8.2, 13, correspondant à *revāñ it* (*ibid.*), équivaut à **prabhāvan* au sens de « éminent ». Inversement, dans la formule *ūpa nū prabhūṣan* 3.55, 1, le premier préverbe s'appuie probablement sur une forme personnelle telle que *tiṣṭhāmi* (G.), plutôt que sur le participe *bhūṣan* avec lequel on est tenté d'abord de faire la jonction. L'interprétation de ces préverbes comme éléments isolés est d'autant plus probable que la liaison exprimée est moins naturelle, moins commune : ainsi *prā yō nṛbhiḥ... marmṛjānāh* 9.91, 2 « (le soma) qui, une fois lavé par les hommes, se montre (dans sa gloire) » : cette traduction évite l'hypothèse coûteuse consistant à admettre à la fois une combinaison directe *prā-mṛj-* (inattestée ailleurs) et un participe ayant valeur de verbe personnel. De même, il est indiqué de dissocier *prāti* et *bhindhi* dans 8.44, 11 *prāti śma deva rṣataḥ/ bhindhi dvēṣaḥ*, et d'entendre « re(foule) les assaillants, brise l'hostilité ». On éliminera ainsi certaines traductions reposant sur le sentiment qu'un préverbe fonctionne comme adverbe ou comme préposition : *pāri pārthivaṃ rājāh* 9.72, 8, faisant suite à *pavasva*, s'analysera en **pariyān* (avec G.),

non en *pāri-pavasva* (inutilité), pas davantage en *pāri rājāh*, donc « clarifie-toi en en(tourant) l'espace terrestre ! ». De même *āti* (scil. *pavitram arṣan*, ou analogue) 9.36, 2. Avant d'admettre des valeurs prépositionnelles (qui sont en général étroitement circonscrites), il faudra recourir à cette possibilité : *ānu* avec le datif est impossible, il convient donc de restituer *ānu(dadāti) jātavedase* 10.115, 6 « il cède à Jātavedas » (G.; autres explications éventuelles Old.). En somme le cliché du *dhātulopa* des commentaires classiques (type *avakokila*, expliqué par *avakruṣṭaḥ kokilayā*) reposait sur un sentiment juste, même si du point de vue strictement linguistique il n'est qu'un artifice sans validité.

§ 4. Du groupe préverbe+verbe on passe insensiblement au cas du verbe seul. Existe-t-il une « ellipse » du verbe personnel, sans qu'un préverbe soit là pour en signaler la trace, et sans qu'il y ait, bien entendu, simple application de la phrase nominale ? Admettre l'ellipse, comme le fait G. en maints passages, est reconnaître que la notion d'ellipse s'est imposée, comme un instrument d'expression négative quasi normal, aux auteurs d'hymnes ou du moins aux colporteurs de formules. Certes on pourra, comme dans les cas précédents, se défaire d'un certain nombre d'exemples en constatant qu'un verbe omis se laisse extraire du contexte : l'intransitif *vavardha* 3.1, 11a a dû entraîner le **vāvṛdhuḥ* (transitif !) omis en b ; un **dhāh* manquant 2.23, 16a se laisse déduire aisément de *dhehi* 15d. De même 10.113, 2a comporte une ellipse du verbe, interprétable par 1d ; 10.61, 9ab et 11ab, par 10ab. Il y a aussi action à distance, ainsi 7.15, 2a se complète d'après 5.86, 2c et autres formules citées par G. ad loc. Il n'y a pas de raison pour écarter ou marchander ici un type d'explication, qui était communément admis dans les cas plus nombreux et plus clairs du verbe accompagné de préverbe.

Ailleurs, on pourrait recourir, comme fait volontiers G., à la notion de « zeugma », c'est-à-dire admettre que, dans deux propositions parallèles, la présence d'un seul verbe, dont le sens ne convient qu'à l'une des deux propositions, vaut également pour l'autre. Ainsi *ācyutā cid vo ājmann ā nānadati pārvalāso vānaspatih/ bhāmir yāmeṣu rejaḥ* 8.20, 5 « les choses inébranlables elles-mêmes (s'ébranlent) à votre marche, les montagnes, l'arbre, grondent, la terre tremble à vos chevauchées » (**cyavante* qui manque est d'ailleurs restituable en vertu de formules telles que *cyavante ācyutā* 1.167, 8 et analogues). De même str. 19 ; 41, 10 5.54, 14 7.15, 2, etc. Mais les chances de probabilité du zeugma diminuent à mesure qu'on s'éloigne d'exemples simples où les deux verbes, s'ils étaient exprimés, seraient de sens voisin, où du moins figure-

raient dans des formules bien appariées l'une à l'autre : ainsi dans la str. *mádhu vātāḥ... mádhu kṣaranī sindhavaḥ* 1.90, 6 où il est facile de restituer « les vents (soufflent) du *mádhu*, les fleuves coulent du *mádhu* » (au surplus, le nom ultérieur du vent, *pavana*, et déjà le verbe *pū-* en un passage du RV., 10.128, 2 s'appliquant au vent, supposent une idée de chose qui « coule », à la manière du soma qui se clarifie en coulant). On hésitera naturellement devant une formule telle que *śātrūn anānuṣṭyā rānyā cakārtha* 10.112, 5 « tu as (ô Indra) (tué) les ennemis, fait des actes joyeux inimitables ». L'abondance extrême des doubles et triples propositions juxtaposées, dans la structure de phrase rgvédique, rend aléatoire l'explication par le « zeugma », qui s'avère en fin de compte un artifice sans grande portée. Bref, on est ramené, qu'on le veuille ou non, à la notion d'ellipse.

§ 5. Comme dans les cas de préverbe+verbe, les exemples dominants sont ceux des notions simples « j'invite, je chante, etc. » ; il y a une relative prépondérance pour l'impératif ; éventuellement on a ellipse du verbe en phrase prohibitive, ainsi 1.104, 7c où toutefois **dāḥ* attendu peut s'extraire à la rigueur du pāda d, ou bien **dhāḥ* de *adhāyi* au pāda a ; cf. aussi, après *mā*, 10.100, 7. Certains cas sont embarrassants : 2.2, 10 *vayām agne ārātā vā suvīryam brāhmaṇā vā citayemā jānāṇ āti* « puissions-nous, ô Agni, (posséder) la maîtrise à cheval, ou bien briller plus que les (autres) gens par la formule-sacrée ! » forme un cas probable d'ellipse du verbe initial, toutefois on pourrait aussi voir dans *suvīryam* un régime interne de *citayema*, ce qui serait assez forcé.

Quoi qu'il en soit, il existe une série de propositions à verbe manquant, sans qu'il y ait de proposition juxtaposée, ainsi 1.169, 1 5.39, 4 6.50, 3 8.19, 23 ; 74, 10 : en ce dernier passage on peut songer à tirer **śrāvāṃsi tūrvanti* du pāda c (*śrāvāṃsi tūrvatha*). L'examen de passages de ce genre montre que la répartition des « ellipses », comme il était à prévoir, est fort inégale. Les strophes tenues dans une obscurité volontaire utilisent volontiers le procédé, comme 9.66, 18 10.93, 5. Par un phénomène assez facile à expliquer, ce sont les allusions mythologiques (si aisément transférables d'un point à l'autre du recueil, et si présentes à la pensée de l'auditeur) qui comportent le plus d'ellipses, ainsi 1.174, 3d 4.34, 9 6.32, 5 8.2, 40. Ce n'est pas un hasard si les deux hymnes d'*ālmastuti* d'Indra, 10.48-49, abondent en ellipses du verbe attendu à la 1^{re} pers. du sing. (48, 4a et 6a ; 49, 3a, 4a, 6a) ; après avoir amorcé l'allusion mythique au moyen du pronom *ahām*, le poète parlant au nom du dieu passe directement aux régimes et aux attributs. Ces formules sont autant de canevas, dont un élément typique suffit

à rappeler la signification. Que cet élément typique ne soit pas le verbe n'étonnera que ceux qui oublient la dégradation, l'extinction progressive (mais remontant à très haute époque dans la langue non stylisée) qu'ont subie les formes verbales personnelles en sanskrit.

Un nombre comparativement fréquent d'ellipses concerne des propositions subordonnées (des relatives ou des propositions en *yād*) ; ainsi *turyāma yās ta ādisam ārātīḥ* 6.4, 5 « puissions-nous surmonter l'hostilité [de celui : antécédent également omis !] qui [défie ? sic, G.] ton avertissement ! » ; ou encore *tām u... stōmaṃ yām asmai... śūśām* 6.10, 2 « (écoute) cet hymne que (je chante) comme-thème d'inspiration » (ici les deux verbes, le principal et le subordonné, font défaut) ; ou enfin *nā yāsya dyāvāprthivī nā dhānu nāntārikṣaṃ nādrayaḥ sōmo akṣāḥ* 10.89, 6 « lui (à la taille duquel ne sont) ni le Ciel ni la Terre, ni la terre ferme, ni l'air, ni les montagnes, (pour lui) a coulé le soma ». De même 1.79, 3 ; 80.7 ; 88, 5 ; 174, 3 4.34, 9 5.34, 4 ; 49, 6 ; 87, 4 7.91, 1 8.24, 25 10.46, 10, etc. L'explication par le contexte, proche ou lointain, vaut naturellement ici comme ailleurs : ainsi **yānti* 10.172, 1b résulte de (*ā*) *yāhi*, pāda a ; le recours au « zeugma » est théoriquement possible çà et là. Mais il est clair qu'on a affaire à un usage bien accrédité, même si l'on ne tient pas compte des emplois de subordination apparente, comme le *yāthā naḥ* (scil. *vidūḥ*) de 4.42, 1. Chercher pour chaque exemple une explication particulière est accumuler des échappatoires. Tout ce qu'on notera est qu'en certains cas l'ellipse du verbe (notamment du verbe subordonné) vient se heurter à la notion du participe ayant valeur de verbe personnel, autre notion fuyante sur laquelle nous nous permettons de renvoyer à nos Études de grammaire sanskrite (chap. 1)¹.

(1) Il serait intéressant de déterminer s'il existe une ellipse du préverbe. Dans plus d'un passage, la valeur du verbe simple n'est justifiable que si l'on restitue mentalement un préverbe. Ainsi la « perfectivation » de formes foncièrement intransitives, comme *pū-* « se clarifier » (à la voix moyenne), c'est-à-dire « obtenir par clarification » s'explique en partant des groupes *ā-pavate*, *abhi-pavate*. Lorsqu'on trouve *pavasva bṛhatr iṣaḥ* 9.13, 4, on est en droit de penser que la formule vient de *ā pavasva mahīm iṣam* 41, 4. Là encore, le préverbe absent se déduit du contexte, ainsi le *ā* dans la formule *ā pavasva* 9.97, 44 b porte virtuellement aussi sur *pavasva*, pāda a ; le *vi* attaché à *yausṭam* 8.86, 1 vaut également pour *mumucatam* ibid. (autres faits cités G. ad loc. et à 2.35, 12 6.8, 3) ; ad 2.35, 12 Geldner envisage même que *sām* porte à la fois sur *mārjmi*, *didhiṣāmi* et *dādhami*, ce qui serait un cas extrême. Il se peut que *ubj-* 4.19, 4 soit pour *ny-ubh-* (G. ad loc.), *ubj-* pour *ny-ubj-* (ibid. 5). Certains emplois du verbe ne s'expliquent que par rapport à une ancienne liaison d'un préverbe avec ledit verbe (cf. plusieurs cas cités dans ma Gramm. véd., p. 322). Mais il serait hasardeux de parler d'une ellipse du préverbe dans le Veda, où les valeurs verbales sont flottantes et où tant de racines ne sont représentées que par des formes plus ou moins rares, ne permettant aucun aperçu sémantique d'ensemble.

§ 6. Si le problème du verbe pose des interrogations aiguës, mettant en jeu la notion même de l'ellipse, les « ellipses » nominales, auxquelles nous en venons maintenant, sont en général plus aisées à interpréter. L'omission du sujet, par exemple, est, dans de vastes catégories du vocabulaire, quasiment la règle. Il importe peu au poète, en bien des cas, que demeure dans l'indécis la nature du sujet, qu'on ne sache si telle action a pour agent le poète lui-même, l'officiant, le patron du sacrifice, la divinité (cf. la remarque liminaire de G. sur l'hymne 1.95) ; ce qui nous gêne à la lecture était soit obscurité voulue, soit au contraire simple allègement d'un énoncé qu'on estimait intelligible par lui-même. Là encore les passages mythologiques ont des ellipses relativement nombreuses du sujet, comme 8.1, 11 (où deux agents distincts dans deux phrases combinées manquent l'un et l'autre). A l'occasion, le contexte rendra compte de l'omission de **bhūvanam* 8.12, 24c, étant donné que le terme de sens analogue *ródasī* figurait au pāda a.

L'ellipse du régime (direct) est assez difficile à cerner, parce que les possibilités exactes de l'emploi « absolu » du verbe nous sont mal connues ; elles dépassent certainement nos habitudes et parfois les vraisemblances du langage normal. On peut admettre des ellipses probables (sans dire davantage) dans des cas comme *samācakre* 3.36, 5 « il a rassemblé (les vaches) » (autre interprétation évoquée G.), *dayase* 10.147, 5 « tu distribues (les trésors) », *svadayā* 10.110, 2 « rends (le sacrifice ou les offrandes) dégustable(s) » (cf. *yajñam* au pāda c), *ā yāh papraū* 10.89, 1 (phrase relative !) « lui qui a empli (les mondes) ». *dāvidhvatah* 4.45, 6 « en secouant (les ténèbres) » et *dhūnoti* 10.23, 4 « il secoue (sa barbe) » (cf. *śmāsrūṇi* au pāda b), *ātiṣṭhantam* 3.38, 4 « quand il monta (sur le char) ». Omission du régime indirect 7.67, 1. La notion de « Worthaplogie », mise en honneur par G., peut rendre compte de 10.115, 4 (G.). Enfin l'on reconnaîtra le souci bien connu de condenser l'expression dans une séquence de mots allitérants comme *vidhātāro vi dadhuḥ* 4.55, 2 *rocayad arūco rūcānaḥ* 6.39, 4 *prā māyīnām amināt* 3.34, 3 où des éléments qui auraient risqué de rompre l'harmonie phonique ont été maintenus à l'écart.

§ 7. Comme dans les cas précédents, les exemples extrêmes ont lieu pour les passages à intention ésotérique, à structure disloquée. Ainsi l'ellipse du sujet dans la phrase relative *divo nā yāsya vidhatō nāvīnot* 6.3, 7, passage pour lequel G. propose la traduction « lui (Agni) de qui (la voix) gronde comme (celle) du soleil, quand il adore (les dieux) » ; verbe et régime manquent 1.103, 4 et 2.14, 3 : en ce second verset, *yāh... tasmā etām antārikṣe nā vātām* « celui qui ..., (faites couler) ce (soma) pour lui comme le vent dans

l'atmosphère », on peut suppléer *bharata* d'après le *tasmā etām bharata* de la str. 2. Y a-t-il ellipse (d'une proposition entière) ou anacoluthie 1.63, 5ab ? Et 8.84, 4 (ellipse du régime et du verbe) ? Et 1.30, 2 (id.) ?

L'ensemble de ces ellipses, quelle que soit leur importance, est peu de chose à côté de la masse des cas où un adjectif figure en fonction de sujet ou de régime, privé de l'accompagnement du substantif attendu. De même que le préverbe isolé réveille l'idée latente du verbe, l'épithète rappelle celle du nom manquant. Les exemples sont inégalement probants. Il faudrait savoir d'abord dans quelle mesure — grande certainement, à en juger par l'usage linguistique postérieur au Veda — était possible la substantification spontanée (stable ou occasionnelle) d'un adjectif donné. On le sait d'autant moins que nombre de ces adjectifs isolés sont des formes rares, des hapax. La substantification est probable au neutre, surtout au neutre pluriel ; elle n'est pas exclue pour une partie des nombreux adjectifs féminins (pluriels, en général). Étant donné le style du RV. il est normal qu'une épithète divine, mise ici au vocatif, évoque là, par sa seule présence, le substantif absent. Néanmoins on est amené à admettre, ici encore, des cas d'ellipse, sous peine de tomber dans l'arbitraire. C'est cette notion d'ellipse que Sāyaṇa a pour ainsi dire généralisée tout au long de son commentaire.

§ 8. Il semble que parfois l'omission du nom permette d'éviter une désignation malséante, image du « (membre) raidi » (*sthūrām*) 8.1, 34 (cf. aussi *vīrākarmam* 10.61, 5 « faisant l'acte viril », de la « (fente) poilue » (*romaśām*) 10.86, 16, du « (sperme) ardent » (*kāmyam?*) 5.19, 4, des « (avantages corporels) bien aimés » (*priyā?*) 10.86, 5 : il y a là un type familier, éventuellement argotique, d'ellipse, qui d'ailleurs n'empêche pas en d'autres passages la mention explicite, comme 9.112, 4 ou 10.95, 5. Ailleurs, l'ellipse fait partie intégrante du rébus : rentrent dans cette catégorie les allusions (6.17, 6 et ailleurs) au « cuit » (*pakvām*) situé dans les « crues » (*āmāsu*) pour désigner « le lait dans les vaches » ou, dans le même sens, la (vache) « noire » avec sa (nourriture) « blanche » (4.3, 9 et ailleurs : type de paradoxe comportant ellipse). Un souci de silence explique que « l'autre monde » soit désigné par les seules épithètes *atārte* 10.149, 1 « infranchissable » (mais *asārte sārte rājasi* 10.82, 4) et probablement *askambhané*, ibid. « sans étai », *bahulé* 10.48, 10 « épais » *avamśé* 4.56, 3 « sans poutres » *arajjau* 2.13, 9 « sans cordes » (idée de la maison immatérielle, de l'*ākṛta yōni* comme 1.104, 7 et ailleurs). Plus importante est l'ellipse propre aux dénominations techniques, ainsi *āvya*

(jamais *avyāya*, sauf 9.98, 2) « fait de (laine de) mouton », mot désignant le filtre à soma, tout le long du 9^e maṇḍ.

Une grande masse d'adjectifs visent à dénommer les vaches, les prières, les dons : ce sont souvent les mêmes qu'on retrouve d'un groupe à l'autre, et l'absence du substantif a probablement été utilisée consciemment pour accroître la part d'ambiguïté, restreindre les chances d'intelligibilité directe ou unilinéaire.

§ 9. L'épithète n'est pas nécessairement, comme dans les cas cités, un terme typique. Elle peut se résumer à un démonstratif, « ce (chant) » 10.111, 3, « cette (plante) » 10.97, 19, « ces (mondes) » 9.86, 38, « parmi ces (vaches ?) » 10.144, 3, comme l'avait noté autrefois Windisch Alb. Kern, p. 139, à propos d'*antamébhiḥ* 1.165, 5. Elle peut consister en un numéral ou un dérivé de numéral : les poètes aiment laisser dans l'indéterminé — notamment aux passages « mystiques », ou au cours des *dānastuti* (ainsi 6.63, 9) — l'attribution substantive d'une expression numérale susceptible de comporter plusieurs valeurs. On a ainsi *trayāṇi* 10.45, 2 *śatīnī* 1.59, 7 *trīṇi trilāsya* 9.102, 3 (G. ad loc.). Parmi les épithètes « vagues », cf. *viśva* 8.95, 2 et passim, *priyā* (passim), *pūrvāḥ* (cf. G. ad 10.68, 12), *śāsvalīnām* 7.101, 6, etc.

Quand il est dit qu'Agni est « tel Mitra, un conducteur de (...) extraordinaire (gén.) » *mitrō nā bhūd ādbhutasya rathīḥ* 1.77, 3, on est tenté (avec G.) de suppléer *kratōḥ* extrait du pāda a et de l'expression *ādbhutamkratu*, laquelle 8.23, 8 s'applique précisément à Agni. De même (aussi d'après G.), pour l'*ādbhutān* (masc. plur. à l'accus.) du passage difficile 4.2, 12 où le mot figure en contrepartie de *dīśyān*, également elliptique, soit « les (intentions, *kratūn*) visibles » et « les (intentions) cachées ». Il serait téméraire pourtant d'affirmer que la notion d'ellipse s'impose. Au vers 1.166, 8 l'adjectif *aghāt* semble bien requérir un nom *śāmsāt*, lequel, inscrit d'ailleurs au pāda d, requiert à son tour, pour donner un sens satisfaisant, une épithète *aghāt* conforme à celle du pāda a : il s'agit moins ici d'une ellipse que d'une économie, d'un simple resserrement d'expression, tenant compte des virtualités que la strophe présente. Au vers 2.20, 7, l'absence du nom *purāḥ* aux côtés de l'épithète *dāsīḥ* permet de croire que, outre le sens de « forteresses ennemies » (sens déductible d'ailleurs du composé voisin *puramdarā*), l'auteur a voulu suggérer le sens de « femmes ennemies », que le contexte laissait également prévoir : nous sommes là dans une de ces allusions mythiques favorables, comme on l'a vu, au développement de l'ellipse. Un cas analogue de « double entente » est celui de *purupésa* 2.10, 3 « les (bois) aux multiples couleurs » (où se cache Agni naissant) et « (les femmes aux

vêtements) de multiples couleurs » (parées pour la naissance de l'enfant). Il y a indéniablement une recherche de style dans le *ṛṣū yād ānnā ṛṣūṇā vavākṣa ṛṣūṇ dūtām kṛṇute* 4.7, 11 « quand (Agni) croît, (dévorant) avidement les nourritures avec sa (flamme) avide, il fait son messenger du (vent) avide » (G.) : comme ci-dessus (§ 6 in fin.) le poète visait avant tout à des répétitions de sons avec le moins d'intervalles morts possible. Le jeu des formules apparentées rend compte de bien des emplois : l'adjectif insolite *tānva* 9.78, 1 réclame un nom tel que *śaryāṇi* qui figure précisément 9.14, 4 (cf. déjà Old. à ce dernier passage). La « Worthaplogie », si elle ne tombe pas à l'état d'un simple expédient, sera utile pour expliquer quelques formules, telles que 6.24, 9 où *urūṇāmatrin* pourrait aisément se restituer en **urūṇāmatreṇāmatrin* « in einem... weiten (Humpen), du Humpenhalter » (G.).

Il faut tenir compte, d'autre part, des emplois adverbiaux, comme *drāghīṣṭhābhiḥ* 3.62, 17 « de toute (votre) longueur », qui dispensent de supposer une ellipse incommode. Il n'y a jamais eu d'ellipse dans un cas tel que *tāṣṇīm* « en silence », pas plus que dans les instrumentaux pluriels du type *uccaiḥ*, ou les accusatifs féminins post-ṛgvédiques en *-tarām* (déjà *saṃtarām* une fois dans le RV.)¹.

§ 10. Une autre catégorie de formules où l'ellipse se présente avec fréquence est la phrase comparative. Bergaigne autrefois (not. Mélanges Renier, p. 75, et *MSL* 4, p. 96) avait signalé le fait. Les cas que nous avons passés en revue sont eux-mêmes plus

(1) L'expression « fils de la force » comporte çà et là ellipse du déterminé, ainsi *sāhasaḥ* (seul) 9.71, 4. S'agit-il d'un génitif libre d'appartenance, comme on a un génitif au sens de « chez (un tel) », qui paraît s'amorcer dans 1.150, 1 b 2.1, 4 c 9.65, 14 c AV. 5. 29, 4 c ? C'est peu probable. En tout cas la locution *sāhasaḥ sūndrah* « le valeureux (fils) de la force » 10.115, 7 doit ressortir à la Worthaplogie (**sō sūnūḥ sūndrah*), comme *nāptre sāhasvate* 8.102, 7 (la locution pleine figurant 5.7, 1) est abrégé de **nō sāhasaḥ sāhasvate* (G.), sans d'ailleurs qu'ellipse et haplogie forment des notions contradictoires : elles s'appuient plutôt l'une l'autre. Dans *sahasō yaho* (vocatif) 1.79, 4 on peut envisager un emploi substantif de *yahū* (qui d'ailleurs est employé constamment sans nom accompagnant, sauf 8.4, 5) ; le dérivé *yahvā yahvī* est lui-même employé d'ordinaire à l'état d'adjectif « elliptique ». Ailleurs, c'est le génitif qui fait défaut : *sūnūḥ* (scil. *sāvasaḥ*, cf. l'instr. *sāvasā* qui suit immédiatement) 1.27, 2 (Old.). Cf. encore le gén. *āsaṅgasya* 8.1, 32 avec une omission du mot « fils », qui était sans doute commune dans les désignations patronymiques.

Des cas divers de génitifs elliptiques sont cités par G. ad 5.74, 1 (cf. en outre *divāḥ*, scil. *padé*, 1.46, 9 ; *vātasya*, scil. *āsvān*, 4.16, 11 ; *vṛtrāsya* [*hāntā*?] 5.42, 5 ; ibid. *śavitā rāyāḥ* = *sō* [*sō*] *ro*) : le génitif était fort probablement senti comme une épithète. Un éventuel génitif au sens de « chez » (dont des traces ont été relevées en sanskrit ultérieur), serait présent dans 1.150, 1 2.1, 4 10.87, 18 d'après Thieme Fremdling, p. 16. Un « zeugma » nominal n'est pas exclu dans un exemple tel que *ubhā hi... bhiśājā... ubhā dākṣasya vācasāḥ* 8.86, 1 « vous êtes tous deux médecins, tous deux (possesseurs) de la parole efficace ».

nombreux, plus typiques, quand ils sont au contact d'une phrase comparative. Ensuite cette phrase elle-même est sujette à s'inscrire sous une forme réduite, comme s'il suffisait au poète d'avoir ébauché un schéma d'image (rappelant évidemment quelque chose de plus ou moins connu), que l'auditeur pouvait aisément compléter. Cette condensation de l'expression autour de la phrase comparative se retrouvera d'ailleurs dans les *kāvya* classiques et les conditions en seront discutées chez les poéticiens ; le *śleṣa* est né de l'exigence de condensation maxima, exigence qui se manifestait de façon privilégiée dans les phrases comparatives, puisqu'il fallait que les mêmes mots pussent convenir à deux registres différents simultanément.

Les exemples d'ellipse en phrase comparative abondent. Parfois c'est le sujet qui manque, « comme (le soleil) au ciel » *divīva* 10.60, 4 ; « comme (le veau) vers la mamelle » *āchā nā vakṣāṇā* 5.52, 15 ; ou bien le régime, « comme le ciel (dépasse — le verbe résulte du contexte) (la terre) » *dyāvo nā* 10.115, 7 ; ou bien le moyen terme, plus fréquemment encore, « (rapide) comme les fleuves » *āvanayo nā* 1.186, 8, « (plein) comme un vase » *carūr nā* 9.52, 3 (ibid. il y a même une expression comparative réduite à la particule et à un vocatif, *indo nā*), « (nombreux) comme des vaches » *gā iva* 3.45, 3. La particule comparative manque elle-même assez souvent (c'est la *lūptopamā* des théoriciens classiques), mais la démonstration de cette pseudo-ellipse est naturellement évasive, puisqu'une juxtaposition, même très hardie, n'est jamais inconcevable dans le style *ṛg*védique : ainsi lorsqu'Agni est appelé « force... gain... possession » 2.1, 12 (hymne recelant une puissance identificatrice particulière), il serait illusoire de rétablir une particule. On relèvera cependant la non-position de *nā* (*iva*, *yathā*) dans 1.27, 6 ; 54, 4 6.45, 26 7.63, 3 8.74, 10 9.22, 1 10.89, 4, peut-être aussi *īndram dhenūm...* 8.1, 10 où toutefois la juxtaposition asyndétique du nom de dieu masculin et des noms féminins est plausible. Inversement un *iva* plus ou moins explétif au sens de « pour ainsi dire » est fréquent, là même où il nous paraît superflu. Les comparaisons mutilées foisonnent dans le groupe d'hymnes 1.65-73, qui constitue une manière de réservoir d'images, de matériel brut. Dans la même tendance, on citera l'accumulation de propositions abruptes, elliptiques, dans 10.115, 3 (où le détail reste incertain, cf. G. et Old.) *tām vo vīm nā druśādaṃ devām āndhasa indum prōthantam pravāpantam arṇavām āśā vāhniṃ nā śociśā virapśīnam māvīratam nā sarājantam ādhvanāḥ* // « (je loue) ce dieu vôtre (Agni), siégeant dans le bois comme un oiseau (dans l'arbre), (comme) le jus de la plante-du-soma, s'ébrouant, rasant (les plaines comme un barbier rase la joue), ondoyant (comme la mer), conduisant (le sacrifice)

avec la bouche comme (un cocher avec les rênes), débordant d'éclat, parcourant les chemins comme (un homme chargé d') une grande commission » (G.).

Le jeu consiste souvent à employer un terme qui, avec deux sens différents, vaille pour les deux éléments, le comparé et le comparant (comme dans le *śleṣa* classique, ainsi qu'il a été rappelé ci-dessus) : *duṣṭārā yāsya pravaṇé nōrmāyaḥ* 8.103, 11 « ses (flammes) sont difficiles à traverser, telles les vagues dans le courant » (analogue Old.), *ūrmi* étant ambivalent. A la str. 10.1, 7, c'est le verbe qui est ambivalent « tendre » et « propager la race, étendre » (*ā-tan-*) et l'on retombe sur une structure voisine du zeugma¹. Une ellipse très accusée est celle de 10.103, 1 *āsūḥ śīsāno vṛṣabhō nā bhīmāḥ* « le (dieu) rapide, aiguisant (ses armes) comme un taureau formidable (aiguise ses cornes) », mais *śā-* à la voix moyenne a bien pu recevoir une valeur prégnante, absolue, comme il la possède 10.87, 6d. On voit la difficulté d'interpréter des cas de ce genre. Les formules en « je t'adresse un chant comme le berger (fait rentrer son troupeau) » (littéralement : j'amène mon chant vers toi comme vers sa demeure native) montrera bien quelle est l'économie des phrases comparatives comportant ellipse. D'abord on a le fait élémentaire qu'un même verbe, adapté tant bien que mal au contexte, donnera la double notion de « adresser » et de « faire rentrer » ; puis le poète se dispensera tantôt du mot « berger », tantôt du mot « troupeau ». La formule à peu près complète figure 10.23, 6 (*stōmam*) *paśūṃ nā gopāḥ karāmahe*, les formules diversement réduites 10.127, 8 *ūpa te gā ivākaram...* *stōmam* ; 6.49, 12 *prā... ajā yūthēva paśurākṣir āslam* ; 1.114, 9 *ūpa te stōmān paśupā ivākaram*.

Enfin on est en droit de penser que la place insolite de la particule *nā* avant le mot sur lequel elle porte (problème examiné jadis par Old. ZDMG. 61, p. 815) trahit le sentiment qu'un nom afférent à la phrase comparative a été omis. Les exemples probables sont 4.22, 8 5.52, 15 6.66, 6 8.76, 1 10.21, 1 ; 46, 5 (G. ad locc. ; cf. aussi Old. Noten I, p. 427, colonne 2 ; II, p. 377, col. 2). Il est remarquable que le phénomène ne soit pas observable avec *iva* ni avec *yathā*, qui sont des particules atones.

§ 11. Nous avons eu déjà l'occasion de signaler au passage des exemples où une locution ellipsée se justifiait par l'existence de la locution pleine située en un autre point du recueil. Aux cas déjà

(1) L'haplologie de mot, dont nous avons déjà vu des applications probables, a pu jouer un rôle dans 7.48, 1, où G. propose non sans ingéniosité de restituer *ā vo 'rūdcaḥ* (*krātavaḥ*) *krātavo nā yātām...* *varīyantu* « que vous amènent vers nous (nos pensées-inspiratrices) comme sont les pensées de voyageurs ! »

cités, ajoutons *ā yāt tṛpān maruto vāvaśāndh* 7.56, 10 « en sorte que, ô Marut pleins de désir, vous (...) à satiété » (phrase limitée au préverbe et à la conjonction subordonnante, donc à de seuls outils grammaticaux) : la formule se complète par 3.32, 2 et analogues (G.). *Yó naḥ sánutya utá vā jighatnúḥ* 2.30, 9 « l'inconnu qui (nous dresse des embûches) ou bien veut nous tuer » : l'interprétation, qui n'est pas évidente par elle-même (*utá vā* pourrait être semi-explétif comme l'est *yádīdām* 1.79, 2 4.5, 11 *yádi vā* 10.129, 7d), se recommande de 6.5, 4 *yó naḥ sánutyo abhidāsat* (etc.). *Yāt pītróḥ* 6.7, 4 s'éclaire par *yāt... pītrór upāsthe* 5, comme *yāḥ* et *yābhiḥ* 7.3, 8 par *pūraḥ* 7 (influence en contiguïté) ou par *tanvāḥ* 3.20, 2 (influence à distance). Le mot *mānaḥ* nécessaire à 7.25, 1a s'extrait du pāda d, de manière grammaticalement inattendue. De *jīva* 10.161, 4 il résulte un infinitif *jīvāse* que réclame *śatām* au pāda d. *Prá yanta* 5.46, 2 se complète assez aisément par *śárma* emprunté à 5 et surtout *śárma yachata* 7 : le thème de la « protection » est suffisamment sensible au cours de cet hymne pour que l'évocation ne s'astreigne pas à la littéralité ou à la convenance grammaticale¹. Il semble donc que le fait même de l'ellipse soit certain. De l'éliminer conduirait à des explications contournées et spécieuses. Il semble même que, tout bien considéré, l'ellipse ait une certaine priorité par rapport à l'anacoluthie, au zeugma, à l'haplologie de mot², à la position du participe en fonction de verbe personnel, et à tous les autres expédients auxquels on a pu recourir en désespoir de cause. Il s'agit d'un effet de style : employé fort sobrement, comme il était à prévoir, dans les portions simples de la Saṃhitā, exagéré dans des hymnes comme 2.31 6.22 (cf. Old. ad str. 5) 10.115 et partout en général où nous voyons s'accréditer des procédés qui outrepassent les usages normaux, raisonnables, de la langue. Mais, que la base première soit authentiquement linguistique, c'est ce que montre assez la répartition irrégulière des ellipses à travers les catégories grammaticales, c'est ce qu'on peut présumer aussi de l'usage poétique indo-européen

(1) Noter que les refrains, éléments faits pour la répétition mécanique, ont des ellipses caractéristiques, ainsi le difficile *vī vo made... vivakṣase* 10.21, 1 (et passim), ou le semi-composé *evayāmarut* de 5.87.

(2) Sur des cas de Worthaplologie en liaison avec des ellipses, outre ceux déjà cités, v. 1.81, 7 e 6.61, 14 a et les formes groupées (à la suite de G.) dans notre étude sous presse (Vāk n° 5) sur certains dérivés nominaux du RV.

à travers les documents anciens des langues littéraires ayant hérité de cet usage¹.

(1) Nous n'entrerons pas ici dans la question des composés amputés d'un de leurs éléments, question qui n'aurait, même si les attestations en étaient plus sûres, qu'un intérêt linguistique médiocre. Ce sont des imitations secondaires des cas d'ellipse nominale dont nous avons traité. Les faits recueillis par G. (éventuellement par les Noten d'Old.) sont les suivants : *patayāt* 1.4, 7 devant *mandayātsakham* (type all. Ein- und Austritt), *dāsa* (*śatā*) 8.46, 22 c, *vāja* (*peya*) 10.96, 9, *ṛbhū* (*taṣṭa*) 4.37, 5, *viśva* (*deva*) 4.1, 1, *dravatpāny* (*aśva*) 1.3, 1, (*kavi*) *daṣa* 3.14, 7, (*smad*) *ibha* 6.20, 8 (exemples d'ellipse antérieure, cas sûrement exceptionnel), *haviṛ* (*dhāna*) 6.75, 8, *ārṇa* (*pa*) 5.32, 8, *aśva* (*prā*) et *gó* (*prā*) 8.74, 10. En nom de personne (hypocoristiques), *śyāva* (*aśva*) 1.117, 8 et 24, *médhya* (*atithi*) 8.52, 2. Pris dans un sens plus large, il est clair que *gōṣu* (passim) équivaut à *gōṣātā* ou analogues, *vṛtrēsu* à *vṛtratārye* (*su*), cf. G ad 6.19, 12 : nul ne songera pourtant à appeler « ellipse » ces expressions courtes, résultant d'emplois prégnants du locatif.

L'HYPERCARACTÉRISATION DANS LE RGVEDA

§ 1. Nous avons eu l'occasion de traiter de l'économie des moyens linguistiques dans le RV. (article du *BSL.*, 1954, p. 47). En effet, un certain nombre de données d'ordre phonétique (finales « syncopées », haplogogie), morphologique (désinences courtes doublant les désinences longues plus normales ; usage étendu de la composition nominale), syntaxique (duel « elliptique », valeurs casuelles prégnantes, préverbe isolé, subordination latente), et surtout stylistique ou sémantique (zeugma, ellipse, anacoluthie, haplogogie de mot ; et l'immense catégorie des termes ambivalents ou formant « jeu de mots ») attestent une tendance commune : la condensation linguistique, le resserrement des moyens que la langue met normalement en œuvre pour atteindre son objectif¹.

Il est vrai que l'impression que laisse la lecture des Hymnes est toute différente. Les épithètes affluent autour d'un même nom, évitant à grand peine la redondance dans un climat d'hyperbole générale. Il semble qu'on tourne en rond, chaque strophe progres-

(1) Nous aurions pu ajouter encore, dans l'ordre de la syntaxe, l'emploi prégnant du relatif, type *yām* = *yadā* ou *yādī tām* 9.77, 2 et souvent (G. ad 1.24, 4 et passim) ; l'emploi dudit relatif ou de l'interrogatif en dépendance d'un mot jouant dans la phrase un rôle secondaire, par exemple du participe dans *kād u stuvātā ā gamah* 8.3, 14 « tu viendras [à l'appel : ellipse] de celui qui chante quoi ? » ; les mêmes pronoms figurant en double valeur dans une seule et même proposition, type *kūha kāh* 10.40, 1 ou *yātra... yāthā* 3.32, 14 ; l'emploi de deux verbes avec un préverbe unique valant pour les deux, cf. G. ad 1.37, 7 2.25, 12 9.93, 2 ; inversement, celui d'un verbe unique avec deux préverbes (donnant audit verbe des valeurs opposées) G. ad 2.23, 16 ; l'emploi du positif dans *divās pṛthū* 1.46, 8 (et analogues, cf. G. ad 5.33, 6 6.38, 2) « plus vaste que le ciel » serait aussi à rappeler. Enfin on notera l'usage, quantitativement non négligeable, du vocatif prédicat, type *ābhūr ēko rayipate rayīṇām* 6.31, 1 qui équivaut à « tu es l'unique maître des richesses, ô maître des richesses ! » (sans qu'il y ait jamais eu, sinon au stade de la création mentale de la formule, une réelle Worthapologie, comme celle que G. suppose ad 10.83, 6 quand il voit dans *bodhy āpēh* une contamination de **bodhy āpe* (voc.) et **bodhy āpih* (nomin.), cf. *āpir no bodhi* 8.3, 1). G. pose des voc. prédicats aux passages suivants (non tous assurés) : 1.76, 4 ; 180, 7 2.1, 3 4.34, 6 (et 37, 7 ?) 6.29, 3 ; 50, 10 7.66, 12 8.7, 12 10.31, 3 ; 112, 10 ; 178, 2. D'une manière générale le vocatif rgvéd. est d'allure assez libre ; on l'a en phrase comparative, *ūrvi nā pṛthvī* 10.178, 2 « aussi vastes que larges » (deux voc.), en phrase relative *yās ca devīh* 8.80, 10 (Worthapologie ?).

sant faiblement sur la précédente, les mêmes idées étant ruminées à satiété par les mêmes procédés. Le RV. abuse de la facilité qui est accordée aux grands livres sacrés d'être monotones.

Il y a donc partout ample matière à relever ce que Schwyzer appelait Hypercharakterisierung, dans un article (Abh. Berl. 1941 9) où il mettait en évidence, d'après diverses langues, des faits de répétition, d'allongement, de paronomase, d'accumulation synonymique, d'élargissement suffixal et désinentiel, etc.

§ 2. Comment cette « hypercaractérisation » se concilie-t-elle avec l'hypocaractérisation ou économie des moyens linguistiques ? Ce peut être, dans certains cas, question d'auteurs et de styles : il existe des habitudes relativement diversifiées dans le RV. et, par exemple, à l'intérieur du 9^e maṇḍala, deux styles assez tranchés, que limite le passage des hymnes brefs aux hymnes longs ou, plus précisément, celui des hymnes en gāyatrī-anuṣṭubh (style léger, facile) aux hymnes en jagatī-triṣṭubh (style lourd, alambiqué). Mais, à prendre les choses massivement, on peut dire que la langue du RV. oscille entre deux pôles contraires, densité et surabondance : des tendances opposées coexistent, entre lesquelles s'établit un point d'équilibre sans cesse menacé.

Il n'est à peu près aucun des faits d'économie qui, vu sous un angle différent, ne soit facteur ou occasion de redondance, d'expansion linguistique. Ainsi le « double sens », procédé par lequel deux (parfois trois) acceptions s'inscrivent simultanément dans un même mot, l'une à titre de sens direct ou primaire (*mukhya*), l'autre comme sens indirect (*gaṇa*) — celle-ci étant souvent la seule qui compte au sentiment du poète —, est un cas par excellence de condensation du langage. Néanmoins il aboutit d'ordinaire à créer un afflux de mots, puisque le poète cherche à poursuivre la métaphore où il s'est engagé en développant des caractéristiques formelles applicables aux deux aspects du mot ambivalent, — tous éléments qui seraient restés dans l'ombre si l'ambivalence n'avait pas existé. Ainsi l'hymne 2.31 (déjà cité ci-dessus p. 15), qui décrit le sacrifice sous l'image du char et de la course de chars, développe à la str. 2 cette image d'une manière pour ainsi dire gratuite (« aidez notre char = notre poème », quand les coursiers, franchissant l'espace avec leurs pattes arrière, frappent lourdement de leurs sabots sur le dos de la terre » *yād āśavaḥ pādyaḥbhis tīrato rājāḥ pṛthivyāḥ sánau jāngghananta pāṇibhiḥ* (le choix du mot *pādya*, la notion du « battement », évoquent sans doute le poème rythmé). De même, dans l'hymne 10.101 (également cité p. 16), type de poésie amplificatoire, l'image des semailles (str. 3 pāda b), surajoutée à la notion d'inspiration poétique, amène aux pāda cd

le développement « quand l'audience » [c'est-à-dire la faveur de ceux qui écoutent l'hymne] accède à un état d'équilibre avec le poème lui-même, c'est alors que le (blé) mûr vient plus près des faucilles » *girā ca śruṣṭiḥ sábhara āsan no nēdīya it śṇyāḥ pakvām ēyāt*. Ici encore l'image a, en pure rhétorique, dévoré le contenu idéologique.

§ 3. L'ellipse est, par définition, le terrain privilégié de la condensation linguistique. Mais elle donne lieu par contre-coup à un phénomène de dilatation. Ce qui n'est pas exprimé déclanche un surcroît d'expression : les épithètes sans substantif (cas étudié ci-dessus p. 38) sont plus étoffées, se présentent plus volontiers en groupes compacts que les épithètes accompagnées. De même le verbe ellipsé amène en général des régimes plus volumineux que le verbe inscrit, des propositions plus circonstanciées. Lorsque cette ellipse atteint un verbe accompagné de préverbe, l'usage est de répéter ce préverbe devant chacun des régimes auxquels le verbe pouvait convenir : il joue ainsi le rôle d'une simple particule coordonnante. Cf. par ex. *abhi... arṣa... abhi.../ abhi... abhi...* (etc.) 9.97, 49-51 (déjà cité p. 31). Le fait a lieu même pour des préverbes non employables prépositionnellement, comme *prá* dans *prá bodhaya... prá... prá... prá...* 8.9, 17 ; parfois enfin dans des cas où dès l'abord le verbe était ellipsé, *prá... prá... prá... prá...* 8.9, 20 où le préverbe évoque à distance l'impératif *bodhaya* de la str. 17, tout en étant appelé, de plus près, par l'expression *prá devayāntaḥ* (avec *prá* explétif) de la str. 19 et le *prácelasā* qui termine la strophe 20. Il y a dans tout cela un jeu gratuit ; l'instrument de coordination syntactique se détériore en pur élément de résonance, en écho sonore.

Nous verrons ainsi, dans tout l'exposé qui va suivre, des faits de dilatation qui sont le pendant des faits d'économie.

§ 4. Comme dans ces derniers, l'expansion linguistique a relativement peu affaire avec le phonisme proprement dit. On notera toutefois que les doublets phonétiques sont aménagés de manière telle qu'un des deux aspects est toujours plus long ou plus lourd que l'autre ; les variations de timbre pur (*a/i*, *i/u*) sont rarissimes ; la variation *ā/ī* existe il est vrai dans les présents du type *gr̥bhṇāti*, mais à titre secondaire, avec un allègement compensatoire dans la syllabe radicale. Les alternances innombrables du type *a/ā* (*i/ī*, *u/ū*) montrent presque toujours la quantité brève au point de départ : ce sont donc des « expansions » quantitatives, attestées notamment, comme on sait, à la finale du mot plein ou du thème compositionnel. Les abrègements parallèles, type *bhuri* (dans *bhuriṣāt*) ou *virā* (dans *virāṣāt*, donc avec transfert de quantité), sont en nombre comparativement infime, si l'on tient compte

surtout des cas où la restitution de la longue (éventuellement, d'une ultra-longue, comme voulait Oldenberg non sans de bonnes raisons) est commandée ou conseillée par le mètre ou le rythme : c'est ainsi qu'un *r* long n'est inscrit que dans les cas limités où la pression morphologique s'est exercée, mais est à restituer ailleurs.

Un autre domaine d'« expansion » est celui que manifeste la vocalisation d'un *y* ou d'un *v*, autrement dit le maintien de la valeur syllabique, tel que le témoignage du mètre (plus rigoureux en ce domaine qu'en celui des échanges quantitatifs) conduit à le postuler. Une vocalisation analogue, aboutissant à augmenter d'une syllabe la teneur normale d'un mot, est celle qui frappe certaines nasales, certaines liquides, donnant des formes (écrites ou à restituer) telles que *gamá-* et *gánvahi*, *ásmanā*, **gajaná*; ou encore *ūrṇoti*, *kuru*, *iraj-*, **uloká* (écrit *u loká*) **indara*. Par rapport à l'état indo-européen d'une part, à l'état indien post-*ṛg*véd. de l'autre, la restauration ou restitution vocalique — qui dans les cas extrêmes va jusqu'à la svarabhakti, type **daraśalá* — est le fait massif du phonétisme, dépassant de beaucoup en ampleur les faits inverses de resserrement vocalique, synérèse, évictions isolées de voyelle, etc.

La *pluti* a peu d'extension dans le RV. écrit (mais la récitation moderne tend à faire croire qu'elle tenait une place beaucoup plus grande et pour ainsi dire permanente dans l'élocution de type solennel). En revanche, un phénomène important est la disjonction de certaines voyelles longues à la finale absolue ou en syllabe finale (parfois, ailleurs) : ainsi les gén. plur. en *-ām* prononcés *-aām* (la finale *-ānām* n'a été au début qu'une couverture, passée ensuite dans l'usage normal). Qu'on observe enfin, dans le sandhi, la tendance à admettre l'hiatus, bien au delà des habitudes du texte écrit, qui vont déjà dans le même sens en plus d'une occasion : l'hiatus domine ainsi dans le contact entre *-e* (*-o*) final et *a-* initial et pénètre, le cas échéant, jusque dans le contact entre deux voyelles similaires. Parfois il est masqué par une résonance nasale, autre phénomène d'« élargissement ». Si l'on en croit les théoriciens, cet élargissement avait sa place pour toute voyelle finale à la pause¹.

(1) Il faut y joindre d'autres phonèmes mineurs qu'enseigne la théorie, et qui sont censés s'ajouter aux phonèmes écrits, les *yama* et les *nāsikya*, ainsi que le *sphoṇa* d'une occlusive devant occlusive ; le phénomène de l'*abhinidhāna*, qui ressortit de l'économie, déclanche le *dhruva*, phénomène d'expansion.

En matière d'accent, on pourrait relever la restauration tonique du verbe en phrase explicitement ou implicitement subordonnée, celle du vocatif en position initiale ; la présence de certains mots à double ton ; chez les théoriciens, le *svarita* enclitique et d'une manière générale la variété des niveaux toniques, attestée tant par les traités anciens que par la récitation solennelle qui s'est maintenue jusqu'à nos jours.

§ 5. Passant à la morphologie, on constate d'abord l'existence d'un grand nombre de doublets désinentiels, tant à l'intérieur du verbe que du nom¹. Chaque type de faits a naturellement son conditionnement historique, qui régit les perspectives statiques. L'impression d'ensemble est celle de doublets ayant un aspect lourd ou long, un aspect léger ou bref. L'aspect long est secondaire en général, c'est une résultante de la tendance que nous cherchons ici à dégager : ainsi l'instr. en *-ena*, le gén. pl. en *-ānām*, le nom pl. en *-āsas*, l'instr. pl. en *-ebhis* (même si ces deux derniers éléments se présentent sous une allure archaïsante) ; dans le verbe, les finales *-masi* *-(d)hi* *-āni* (et autres terminaisons à nasale, y compris l'impératif en *-āná*)². Cf. encore, isolément, les finales en *-rate* *-rire* *-ra(n)ta* et autres, l'alourdissement progressif du subjonctif au moyen du vocalisme *-ai* (y compris *-aithe* *-aite*). Il est probable que l'extension de la voix moyenne, qui dépasse les besoins du langage authentique, a été favorisée par les formes plus lourdes qu'elle mettait en jeu, d'où les nombreuses finales de 3^e pl. en *-anta*, par exemple, là où l'on attendrait *-an*, etc. On remarque ici encore que chaque variation désinentielle a son équilibre rythmique propre, autrement dit qu'il n'y a pour ainsi dire pas de doublet pour deux terminaisons ayant même volume. Ces doublets sont utilisés de manière telle que l'aspect plus long s'associe à une forme courte qui, si elle était isolée, aurait suffi : on a ainsi l'alternance *trīṇi śatā trī sahasrāṇi* 10.52, 6 où la finale *-ni* « dilate », par un phénomène de contre-poids, les finales *-ī* ou *-ā*.

§ 6. Un témoignage de la même tendance réside dans l'éviction croissante des formes à désinence zéro (sauf dans le voc. et dans une partie des impératifs) ; la régression, dans le paradigme verbal, de l'injonctif, forme à caractérisation sémantique et structurale réduite ; l'emploi des finales en *-īs* *-īl* ; l'usage croissant de l'augment ; l'extension des thèmes nominaux et verbaux par *-a-*

(1) Les pronoms présentent fort peu de doublets désinentiels, si l'on excepte quelques alternances n'intéressant que le phonisme. Le cas (incertain) de *māmat*, extension de *māt*, est isolé ; de même, dans une forme para-pronominale, l'élargissement de *tmán* en *ālmán*. Mais, considérant les pronoms génétiquement, on constate, comme dans d'autres langues, que plusieurs d'entre eux résultent de conglomérats, ainsi *adō* (d'où *adās*), *idām*, le thème *ena-* etc. ; il y a élargissement déictique par *-i* dans *yādi*, **tadi* (*tādītnā*), comme dans la désinence verbale *-masi* ; aussi (avec une nuance différente) par *-u* dans *asaū*, dans le thème *amū-*, dans les désinences verbales en *-(t)u*, et cf. la particulé *u* elle-même avec ses résonances (*athō* et analogues).

(2) Seul *aśāna* est attesté (une seule fois) dans le RV. ancien ; les formes courtes **aśā*, *grhā*, etc. sont il est vrai inconnues, mais le reflet en subsiste dans les élargissements (encore un fait d'« expansion » !) du type *grbhāyā*.

et par *-i-*¹. L'intensif tout entier est une formation dilatée, avec redoublement lourd, souvent dissyllabique, prolongeant inusuellement un dissyllabisme radical.

§ 7. La composition nominale est un signe éminent de resserrement de la phraséologie syntactique. Mais il faut reconnaître d'abord que le RV. est loin d'avoir fait des composés tout l'usage que la langue autorisait, celui que le sanskrit ultérieur en tirera sans difficulté, dès les premiers textes en prose. C'est ainsi que les composés de plus de deux membres, même dans les dvandva où la chose était le plus aisé à s'établir, demeurent en nombre infime. On dit bien *mitrāvāruṇā*, mais on dit aussi *vāruṇaḥ... mitrāso* (pluriel explétif, de type purement amplificatoire) *aryamā* 7.38, 4 ou bien *mitrāvaruṇavantā... āsvinā* 8.35, 13, ainsi de suite pour toutes les énumérations de n. propres ou autres, comportant plus de deux membres. En outre, toutes les grandes classes compositionnelles ont des contre-parties en phrase analytique, donc de type allongé. Soit les dvandva (que nous venons de citer); on sait qu'ils se ramènent pour l'essentiel aux désignations de couples divins ou divinisés. Or, outre que la désinence de duel est en général inscrite pléonastiquement au membre antérieur, il y a le fait connu que les duels dits à tort « elliptiques », type *mitrā*, possèdent à côté d'eux des formes analytiques comportant les deux éléments séparés, l'un au duel, l'autre au sing. (nomin. ou voc.): *indrā yó vām varuṇa* 6.68, 5 (où le padap. restitue *varuṇā*, c'est-à-dire un duel, ce qui laisse entendre qu'on aurait au départ un double duel *indrāvāruṇā* scindé par tmèse); d'autre côté, *mitrā... vāruṇo yās ca* 8.25, 2 (relative explétive, cf. § 23). Ces arrangements ont dû prendre naissance au vocatif, où la dislocation était plus naturelle qu'au nominatif ou aux cas obliques. Ils sont de type divers (un cas rare étant l'apposition *mitrarājānā varuṇā* 5.62, 3); mais tous concourent à renforcer un élément de base, à savoir un nom unique mis au duel et exprimant ce que les grammairiens appellent un *ekaśeṣa*. L'amplification est donc patente. Il advient qu'on ne

(1) Wackernagel avait noté il y a longtemps la disposition à éviter les mots brefs dans les formes de sens plein : ainsi les aoristes *bhūvas bhūvat ābhūt* doublent volontiers les formes (qui auraient suffi) *bhūs bhūt*; la 3^e pl. *dūr* (rac. *dā-*) est d'un type exceptionnel; *dām* et analogues ayant été protégés par la prononciation fréquente *daām*; *sthāt* est également exceptionnel, et surtout *gan* (de *gam-*). D'une manière générale, les injonctifs (présents ou aoristes) sur base radicale, qui seraient des monosyllabes pleins, sont rares (une quinzaine de formes au maximum); à peine davantage sont les nomin. sg. de noms-racines monosyllabiques, la plupart étant des hapax. Néanmoins la tendance ne s'est pas consolidée en règle absolue, sans doute parce que le morcellement linguistique dans le RV. conduisait assez naturellement à multiplier les notations brèves.

sache au juste comment interpréter les formes, tenant compte de leur genèse probable : *dyāvā... pṛthivī* (passim) est-il la tmèse d'un ancien duel double *dyāvāpṛthivī* (donc, déjà « amplifié ») ou bien l'expansion de *dyāvā* par une sorte de projection à l'extérieur ? Noter à l'inverse le resserrement (possible ; autre, G.) de ce composé sous la forme *dyāvī* 4.56, 5.

§ 8. La classe des tatpuruṣa à rection interne d'origine verbale est fort productive : c'est même la seule qui soit réellement productive à l'intérieur des tatpuruṣa, si l'on excepte les formations banales où le premier membre est un préfixe ou un préverbe, et qui sont à peine dignes du nom de composés. Or le trait qui signale ces tatpuruṣa verbaux est le maintien fréquent de la désinence au membre antérieur, type *viśvaminvā*. C'est la fixation compositionnelle d'une locution libre *viśvam invati* ou *invatu* (cf. l'expression *purāṇdarāḥ* 8.1, 8 associée à *bhināt pūraḥ*, etc.)¹. Dans d'autres tatpuruṣa qui n'ont pas conservé la désinence interne, l'extension syllabique s'effectue tout de même par la résolution du composé en un nom déterminant (au gén.) et un nom déterminé. Ainsi un ancien *sōmapīli*, attesté encore maintes fois au datif, se présente également résolu en *sōmasya pīlāye*. Que les choses se soient passées ainsi est probable en bien des cas, bien que non strictement démontrable. Dans les noms en *-ti-* par ex. on n'attend guère cette formation qu'après préverbe, préfixe ou en fin de composé nominal : le type *sōmasya pīlīḥ* a toutes chances d'être secondaire. Dans le cas de *vṛtrāya hāntave*, au contraire, une formation de départ **vṛtrahantu* est inconcevable ; l'« expansion » consiste ici dans l'attraction qui substitue la forme longue *vṛtrāya* à la forme brève *vṛtrām* (cf. § 13 fin. sur l'attraction)².

§ 9. Dans la classe des tatpuruṣa dont la rection interne est de type nominal, il faut relever le groupe massif des composés en *°pāli*. Ici à nouveau on trouve le membre antérieur fréquemment élargi par l'addition d'une désinence ou pseudo-désinence du génitif, type *bṛhaspāli* (avec double ton !) *ṛtaspati* (voc.). Mieux

(1) Dans 8.1, 2 une expression cohérente **vidvēṣaṇamkaraṇ saṃvānanamkaram*, jugée encombrante, a été d'abord réduite, puis dilatée de manière à donner *vidvēṣaṇam saṃvānanobhayaṇamkaram*, le sens étant nécessairement « qui crée la discorde et la réconciliation ». Le rôle amplifiant de *ubhā*, *ubhāya* dans le RV., d'une manière générale, est indéniable.

(2) Dans *bhārmaṇe bhūvanāya... dhārmaṇe* 10.88, 1 « pour porter, soutenir le monde » on a un double infinitif, le second étant semi-redondant. Dans *brahmadviṣe śarave hāntavā* u 10.125, 6 « que son arc tue l'ennemi du *brāhmaṇ* », le régime et le sujet sont mis l'un et l'autre au datif. La plupart des attractions, casuelles ou autres, dans le RV. aboutissent à des extensions de syllabe ou de mot.



encore : les composés en *opāti* qui, pour une raison quelconque, n'admettent pas cet élargissement, se font accompagner d'un nom au génitif pluriel (plus rarement, singulier) qui reproduit le membre situé devant *opāti* et qui en figure une sorte de projection. C'est le type de locution bien connu *viśām viśpātiḥ*, substitut d'un **viśāmpāti* rendu difficile par le caractère archaïque du mot *viśpāti*¹. Le procédé a été utilisé, comme il arrive si souvent, à des fins écholaliques, ainsi dans *tvām īśiṣe vasupate vāsūnām* 1.170, 5 où le génitif dépend partiellement du verbe (lequel requiert un régime); dans la formule qui suit, *tvām mitrānām mitrapate dhēṣṭhaḥ*, il dépend nécessairement de *dhēṣṭha*, mais de part et d'autre l'auteur a pensé évidemment d'abord au type *viśām viśpātiḥ*. L'approximation *nidhāyā nidhāpatiḥ* 9.83, 4 émane aussi d'un quelconque **nidhānām* n°. De façon plus lointaine, on a *viśām... sārvasām... dāmpatim* 1.127, 8, qui atteste du moins que *dām* au membre antérieur n'était plus senti comme un génitif. Que *pāti*, dans ces conditions, ait pris une valeur affaiblie, semi-suffisale, c'est ce que montre la jonction *sātpatim pātim* 1.11, 1 qui doit équivaloir à *satām (sāt)patim*, comme on a *ṛṣabhāḥ satām* 2.1, 3 « le meilleur des taureaux »². En tout cas, l'affaiblissement

(1) Un autre élargissement, mais isolé, est celui qu'on a dans *dāmsupatnī* (aussi *ojūta*) où *dāmsu* est sans doute le loc. pl. de *dām* « maison »; G. évoque cette possibilité pour *dāmsu* figurant à l'état isolé 1.134, 4 (141, 4).

(2) Cette syntaxe n'est pas limitée à *opāti*: on a par ex. *narām nṛpātā* 1.174, 10 (d'où n° *jānānām* 7.74, 6); *rayidāḥ rayīnām* 3. 54, 16 (et *rayivid* n° 3.7, 3). La formule *vāsvo vāsavānāḥ* 1.90, 2 « les gardiens (ou : maîtres) des richesses » a été possible parce que *vāsavāna*, avec sa pseudo-finale de participe imitée de *tīśāna*, était senti comme équivalent de *vāsupatī* (cf. *vāsoḥ... vāsupatim* 1.9, 9). Notons encore des projections diverses dans *tridivē divāḥ* 9.113, 9 et *madhyāṃdine divāḥ* 8.27, 19 (d'où, *sudinatvā dānām* 7.88, 4 « à un jour heureux d'entre les jours »); avec l'instr., *yajñair yajñāvāhasaḥ* 1.86, 2 « attelés aux sacrifices par le moyen des sacrifices » (G.) *pāyāsā payovṛdham* 9.84, 5; avec l'accus., *viśvā dhāmāni viśvavit* 9.28, 5 « qui connaît toutes les structures, toutes choses » (où il y a en sus redondance de l'élément *viśva*), *priyā cil priyasāsāḥ* 9.97, 38 (Old.) « gagnant les choses aimées ».

A la limite, il n'y a plus qu'une simple allitération, comme dans *vāsor vasutvā* 10.61, 12 « par la bonté du bon », où le mot déterminé n'est plus un composé comme dans les exemples précédents, mais un simple dérivé du déterminant. C'est à la faveur de cette allitération que se sont développés les génitifs explétivement régimes de superlatifs, comme *rathinām rathitamaḥ* 1.11, 1, *ugrānām ōjīṣṭhaḥ* 9.66, 16, *prēṣṭham priyānām* 8.103, 10, une autre forme de redondance étant *iṣam... iṣām vārsiṣṭhām* 6.47, 9; avec le comparatif, *yaśāstaro yaśāsām* 9.97, 3. L'exemple le plus instructif est sans doute *purūtāmam purūtām* 1.5, 2 6.45, 29, où déjà l'emploi du suffixe de superlatif (en fait, mi-superlatif, mi-ordinal) est insolite sur un mot qui à lui seul éveille l'idée d'une pluralité, l'expression globale signifiant à peu près « (Indra), le premier entre un si grand nombre », litt. « celui qui, entre beaucoup, a la qualité d'être beaucoup ». Cf. aussi le superlatif partiellement redondant de *śāsvattamā*; l'Aurore *śāsvattamā* de 1.118, 11 est celle qui fait partie d'une série continue, et qui représente dans cette série l'instant actuel, donc « à la fois éternelle et immédiatement présente ».

sement de sens du mot *gopā* (qu'indique assez l'existence même d'une racine *gup-*) n'a pu être le motif de ce génitif projeté, puisque précisément la locution **gavām gopāḥ* est inconnue; *gopā* s'emploie d'ailleurs communément au figuré.

§ 10. Dans l'ordre des bahuvrīhi, les faits d'expansion linguistique sont moins apparents ou d'interprétation plus malaisée. Il ne manque pas d'indices, certes, attestant que la langue hésitait entre l'expression composée et l'analyse, mais il n'est pas facile de déterminer si la première résulte d'un resserrement secondaire, ou la deuxième, d'une sorte de relâchement à partir de la première. Dans l'ensemble, le composé est propre aux épithètes stables, classiques, des divinités, ainsi la séquence *tuviṅrīvo vapōdaraḥ subāhuḥ* 8.17, 8 (accompagnée du verbe factitif, donc « permanent », *jighnale*). Les formes analytiques expriment le fait direct, momentané. Ainsi, dans la description des armes, en forme de devinettes, que contient l'hymne 6.75, les expressions décomposées abondent, car il s'agit de montrer, d'évoquer pour ainsi dire plastiquement : d'où des locutions (constituant parfois, vis-à-vis du contexte, de petites anacoluthes) telles que *haviṛ asya nāma* (9), *mṛgō asyā dāntaḥ* (11), *yāsyā āyo mūkham* (15); mais la suite des devinettes est interrompue par un appel solennel aux Pères, strophe 9, et les composés reparaissent aussitôt. De même a-t-on des « analyses » 8.29, pour dépeindre l'attitude des divinités respectives qui contrastent avec les expressions composées de 8.17 (8) (précité). Ou encore la str. 8.5, 29, également d'allure déictique, avec la structure lâche *hiranyāyī vām rābhīr īśā, ākṣo hiranyāyāḥ, ubhā cakrā hiranyāyā*. Cf. enfin 6.57, 3 7.3, 2 8.33, 4.

Les composés (qui sont des bahuvrīhi à rection interne de type verbal) du type *vidādvasu* sont encore très voisins du stade analytique, comme le montre la juxtaposition *sanādrayir bhārad vājam* 9.52, 1 (cf. le composé, fixé en n. propre, *bharādvāja*); on aurait pu avoir sans changement de sens appréciable, *sanād rayim* ou inversement *bharādvājaḥ*. Cette juxtaposition prouve au surplus que la base de ces expressions est, non un participe en *-at-*, mais un injonctif-hortatif : le rôle de la phrase verbale a été essentiel dans la constitution de tous les composés védiques à rection verbale, qu'il s'agisse des types *viśpaminvā*, *sanādrayi* ou *vīlīhoṭra*¹.

(1) Dans *pratādvāsū*, un ancien **pravasu* a été sans doute élargi par conformité apparente avec le type *vidādvasu*; on peut admettre aussi une fausse composition sur le groupe *prā tad vasū*, comme on a *tadidārtha* et analogues.

Un cas isolé d'« expansion » interne, dans un bahuvrīhi, est le vocatif à double désinence *mahemate* (4 ex.; d'où l'hapax *mahenadi*, en *tatpuruṣa*). Notons enfin la projection de *sām* dans *sām apsuḥ*, émanant d'un **apsū samjit* 8.13, 2 9.106, 3.

Ainsi les composés présentent dans l'ensemble ce mouvement de pendule entre deux types d'énoncé de volume contraire, ceux que désigneront les t. techn. classiques *samāsa* et *vyāsa* (ou *vṛtti* et *avṛtti*)¹.

§ 11. Pour la dérivation nominale, nous avons déjà rappelé la tendance thématique — qui se retrouve, non moins marquée, dans le verbe — ; elle aboutit à accroître le volume du mot, non seulement en ce qui concerne le radical, mais aussi quant aux désinences, qui sont en général plus lourdes dans les flexions thématiques. Dans les dérivés du groupe taddhita, le RV. offre nombre de formations dissyllabiques qui n'ont pas eu de suite dans l'usage ultérieur. Ce sont des extensions proprement ṛgvédiques, comme *-tvātā* doublant *-tā*, *-tvanā-* doublant *-tva-*, *-lāt-* et *-lāti-* à côté de *-lā-* (cf. aussi, l'adverbe *sasvār* doublé par *sasvartā*). Peu importe, pour l'objet de notre étude, si les formes longues sont en partie justifiées du point de vue comparatif. Des essais isolés ont conduit à des dérivés tels que *śrómata* ou *nigulvate* (voc.)². Le suffixe *-vant-* (*-mant-*) est particulièrement enclin à figurer explétivement, soit après un élément *-va-* (*-ma*), comme dans *yātumāvant*, *antarvāvant*, peut-être *sīlāmāvant* (autre, *pravāt-vant*), soit après un autre suffixe secondaire, *-in-* (*vajrivās*) et *-ya-* (*ṛtvīyāvant*, *poṣyāvant*, prob. *vṛṣṇyāvant*, *omyāvant*, *viśvādevyāvant*),

(1) La composition nominale prêterait à d'autres remarques encore. De même que *sāmasya pītiḥ* repose sur *sāmapīti* (ci-dessus § 8), inversement des locutions complexes que présente le Veda émanent de locutions plus simples, ce sont des « élargissements ». Ainsi *rājaso vidharmaṇi* est l'extension d'un *vidharmaṇi* (*vidharman*) isolé ; on a *uśasāḥ* ou *kṣapāḥ* comme régime de *vāstoh* là où ce dernier mot suffit (cf. *vāstūḥ*, sans plus) ; l'expression *vāhni*, qui se suffit à elle-même, se présente parfois élargie en *āśā vāhniḥ* (ci-dessus, p. 7) ; on a indifféremment *krātvā* seul, ou *krātvā dākṣasya*, et ainsi de suite. Sans doute il n'est le plus souvent pas démontrable que l'expression longue soit sortie de l'expression brève, mais la simple coexistence de deux formules de volume différent tend à montrer que la langue pouvait à son gré condenser ou élargir la phraséologie.

Plusieurs mots fonctionnant comme membres ultérieurs de composés fonctionnent avec valeur plus ou moins suffixale ; ce sont des suffixes « élargis ». Ainsi *°vṛdh* (cf. G. ad 3.43, 3) et *°vasu*, qui équivalent à *-vant-* ; de même *°yuj* *°pastya* (G. ad 9.86, 41 ; qui rappelle class. *°sālīn*). Ceci se passe notamment dans les expressions numérales en *°vṛt* et *°vārtu* *°dhātu* *°bhujī*, éventuellement *°gva* (*°gvīn*), etc. ; cf. Debrunner (Wackernagel) Ai. Gr. II. 2 sous plusieurs de ces éléments. On a indifféremment *trivīṣṭi* (où *°viṣṭi* a déjà fonction de suffixe, comme, en juxtaposition, *kṛtvās*) et *trivīṣṭidhātu*. Le « composé » *daśagvīn* avoisine les dérivés *śatīn* et *sahasrīn*, avec valeurs identiques, 8.1, 9.

(2) Cf. encore *madryādik* et analogues (mais déjà le thème de base *madryāk* était hypercaractérisé), *patsutās*, *nānānām*, *upāriṣṭāt*, prob. *cikilvīt* (comparé à *cikilū*), etc. La forme *vārivās*, quelle que soit son origine (Ai. Gr. II. 2, p. 915), résulte aussi d'un élargissement, partant de *vāras*. Noter enfin les voc. *santya*, *sahantya*.

soit en élargissement de participe (*mīlhuśmant*), ou enfin après un élément adventice (*indrasvant*, *sahasāvan*, *śavasāvan*, etc.). Il y a un certain nombre de superlatifs à double suffixe, type *jyēṣṭhatama*¹.

§ 12. Les suffixes primaires offrent comparativement moins de finales élargies. Cf. cependant les absolutifs en *-tvāya* (où l'on a reconnu depuis longtemps une double finale superposée), les verbaux en *-āyā-* ; l'AV. donnera ici les « *kṛtya* » nouveaux en *-lavā-* et *-antya-*, qui, contrairement aux suffixes ṛgvédiques, ont survécu, car l'AV. se situe à un niveau de langue plus authentique en principe que le RV. Les dérivés en *-iṣṇā-* (*-ālū-*) *-alnu-* proviennent sans doute de formes plus courtes, comme plus sûrement l'infinitif en *-lavai* (*-lavā u*), qui tend à se substituer à la finale authentique *-lave*. Mais en général les suffixes primaires se tiennent à des structures plus serrées, en raison de l'adhésion à la racine qui limite leur liberté².

§ 13. Dans le domaine de l'emploi des formes, il faudrait d'abord signaler l'extension considérable du pluriel nominal et pronominal (entraînant le pluriel verbal). Les pronoms personnels, en bien des cas, semblent pouvoir se mettre indifféremment au sing. (duel) ou au plur., entraînant à leur suite les formes accompagnantes : c'est simplement une manière englobante, volumineuse, de s'exprimer. On trouve d'ailleurs ces mêmes pluriels en dehors de la présence de pronoms : le poète a le choix de parler en son nom

(1) C'est ici l'occasion de rappeler l'emploi du superlatif procomparativo 5.27, 1 (G.) 8.19, 36 (G., ubi alia) 10.99, 7 (id.). La syntaxe des comparatifs et superlatifs abonde en emplois amplifiants (nous en avons cité quelques-uns § 9) : ainsi la « persévération » qu'on observe dans *sudārśatara divātarāt* 1.127, 5 « plus beau à voir (la nuit) que le jour » ; l'emploi assez fréquent du type *urór vārīyaḥ* 6.75, 18 « très vaste » (avec jeu supplémentaire sur *vāruṇaḥ*), *vāpuṣo vāpuṣṭaraḥ* 9.77, 1 *nāhuṣo nāhuṣṭaraḥ* 10.49, 8 ; c'est le pendant des formes citées § 9, type *rathīnām rathītamaḥ*. Une variante est *urāve vārīyaṣī* 1.136, 2 qui paraît d'abord signifier « la (voie) vaste pour le vaste (luminaire) », mais dont le sens réel pourrait être simplement « la très vaste ».

Avec l'adjectif au positif, on a de même *mādhor mādhū* 10.49, 10 « plus doux que le doux », mais la structure vient ici se confondre avec celle qu'on relèvera § 18, type *puṣṭāśya puṣṭām*.

(2) On peut relever à ce propos quelques tendances à la persévération dans la série primaire ou secondaire, comme *bharīṣā* 4.40, 2 fait sur *gaviṣā* qui avoisine (ibid. aussi *duvanyāsād* est fait sur *turanyāsād*) ; ailleurs (8.19, 37) *prayīyor vayīyoḥ* (n. propres ?). — De plus de portée est l'expansion fréquente du préverbe au moyen, soit d'un suffixe *-tarām* (*-tarām*), soit du semi-suffixe *-(y)añc-* : type *prā... paśya* *prā no naya pratarām* 6.47, 7 ; *prāti prācītr dahatād ārālīḥ* 3.18, 1 ; ainsi le préverbe *vi* est successivement élargi en *viṣu°*, *viṣuṇa*, *viṣuṇāk*, *viṣvañc*, *viṣvadryāc*, cf. 6.74, 2 et passim. Les noms en *-añc-*, même en dehors de ces associations, sont volontiers explétifs, ainsi *ārē... parācāḥ*, ibid. c.

personnel ou au nom du groupe, de s'adresser à tel être déterminé ou à un groupe (tout en continuant à viser un individu). Parfois on trouve le participe au plur. et le verbe au sing., type *vājayāntaḥ*... *siñce* 1.30, 1 (et cas analogues cités G. ad loc.); l'explication par anacoluthie est évidemment un simple expédient. Le pluriel n'est pas maintenu parce qu'il est un pur ornement, un augmentatif sans désignation réelle de pluralité.

Les noms d'action sont souvent posés à des cas directs ou (plus souvent) obliques pluriels, ainsi à l'instr., type *ūtibhiḥ* (alternant avec le sing. *ūtī*, qui d'ailleurs s'accompagne lui-même, le cas échéant, d'une épithète plurielle), *śrāvobhiḥ* (mais non *yāsas*), *tāviṣibhiḥ* (et parfois d'autres expressions de la « force », *sāhobhiḥ*, etc.); les neutres en *-as-* et les fém. en *-ti-* sont assez souvent pluriels. Quelle que soit la nuance qu'on veuille mettre en évidence, l'impression d'ensemble est celle d'un renforcement formel. Les formes plurielles s'échangent avec celles du sing.; on a rappelé le cas d'*ūtī/ūtibhiḥ*, cf. *hṛtsu* qui n'est pas toujours distinct de *hṛdi*; on a *bhūvanam bhūvane* et, plus souvent, *bhūvanā(ni) bhūvaneṣu* (les deux formes voisinent 9.86, 36 et suiv., comme on a, de manière plus drastique, *vāsūnām ca vāsunaś ca dāvāne* 10.50, 7); *rayī* (sing. ou plur.), mais *rai* est surtout sing.; *sómāḥ/sómāḥ* ainsi que *induh/indavaḥ* semblent largement arbitraires (mais le voc. est en général *indo*, *sóma* au sing.); *māda* est indifférent (le plur. étant plus rare); de même *āyus* (cf. *viśvām āyuh* alternant avec *viśvāyūmṣi*), et dans une mesure plus ou moins nette *dhāman*, *vāja*, *iṣ*, *dhīti* et nombre des mots s'appliquant à la prière ou à la parole. Les formes *ávaḥ* et *āvāṃsi* coexistent en une même strophe (8.67, 4)¹.

Dans les noms concrets, même collectifs, la fluctuation est moins prononcée : ainsi le terme générique *ari* est sing. (les cas de pluriel cités Gr. sont à effacer, cf. Thieme Fremdling im RV., passim). De même *mitrá*; mais *sákhi* est partagé, comme la plupart des termes mixtes entre les notions d'ami et d'amitié, ou inversement d'ennemi et d'inimitié : ainsi *dvīṣ* et *dvēṣas*; c'est dans la mesure où s'affirme la valeur « actionis » que le pluriel s'accrédite, la valeur « agentis » aimant demeurer dans une généralité « singulière ». Dans le cas si fréquent des épithètes non accompagnées (substantif elliptique, ci-dessus p. 38), le pluriel prévaut largement sur le sing. :

(1) Des cas particuliers de pluriels amplifiants sont ceux de *mitrásah* « les dieux dont Mitra fait partie » (str. citée p. 30; dieux qui sont d'ailleurs nommément mentionnés dans la str.); éventuellement *aryamāṇaḥ* (id.) 5.54, 8 (G. ad loc.), *rbhāvaḥ* 4.36, 6 « Rbhu (sing.) » (au terme d'une énumération). Certains pluriels sont le produit de multiplications mythologiques spontanées, comme les Rudra; *agnir agnibhiḥ* 8.18, 9 est suscité par la tendance allitérante, comme *rudrām rudrēbhiḥ* 7.10, 4 et ailleurs.

c'est une sorte de compensation à l'absence du nom. L'empiètement du pluriel sur le duel est également constatable partout où la notion stricte de « paire ; couple » n'a pas contribué à maintenir le second; là encore les pronoms personnels atones, assez indécis, ont accentué la confusion (quelques ex. cités dans ma Gr. véd., p. 335)¹.

§ 14. Si les valeurs casuelles sont souvent « prégnantes », ce qui trahit la tendance au resserrement linguistique, elles sont, non moins souvent, de type expansif. On doit signaler en tête la productivité considérable des régimes internes, qui sont loin d'avoir toujours pour prétexte la nécessité de soutenir une épithète ou un régime. Ainsi l'accusatif d'objet interne est si usuel qu'on est conduit à penser que ce procédé syntaxique, en soi fort plausible, a été senti surtout comme un instrument de paronomase. Des exemples pris au hasard sont *añjy añjate* 7.57, 3 *ghāsim jaghāsa* 1.162, 14 *kṛṣim kṛṣasva* 10.34, 13 *āvarṣir vārṣam* 5.83, 10; avec le causatif, *rocayā rūcaḥ* 9.9, 8. Ces locutions ont donné lieu à des créations instantanées, comme *bhināt... bhīdaḥ* 1.174, 8 « brich die... Einbrüche! » (G., avec doutes); les deux termes étant séparés par une particule comparative, *bhytīm ná bharā* 9.103, 1².

L'accusatif d'objet interne devrait entraîner en contre-partie un nominatif « interne » quand le verbe est au passif, mais cet emploi est à peine amorcé, sans doute parce que le passif personnel dans le Veda n'est pas encore le retournement de l'actif. On a, avec le participe, *gāyatrām gīyāmānam* 8.2, 14 ou, en phrase comparative, *granthīm ná grathitām* 9.97, 18; au loc. absolu, *dhāne hité, sulé sóme, uchāntiyām uśāsi* (simple allitération). Il se pourrait même que l'usage entier du locatif absolu fût sorti de ces quelques formules à sujet « interne ». Il y a d'autre part un nominatif interne avec des verbes non passifs, comme *avantu... ūtāyaḥ* 4.31, 10 ou *kra-lūyānti krātavaḥ* 10.64, 2 (et *vénantī venāḥ*, ibid.; cité ci-dessus p. 19). Dans 1.164, 26 le régime, le sujet, le verbe coïncident quant à la forme, *savām savitā saviṣat*, mais les poètes ont aimé jouer avec les noms propres pour en extraire les apparences étymologiques auxquelles prêtait leur forme.

Avec le verbe passif, il existe un instrumental « interne », assez fréquent, *aktūbhir aṇjate* 3.17, 1 (et passim), *dhāyi dhātṛbhiḥ* 4.7, 1;

(1) L'attraction entraîne quelques créations de pluriels, ainsi *viśvāsu havyāsu iṣṭīsu* 10.147, 2 où *havyāsu* = *havyam*; *yūyām hi soma pitāro mama sthāna* 9.69, 8 où seul le voc. reste au sing.

(2) La particule *sū* ne pouvant s'employer seule (sinon comme particule purement hortative), on a été conduit à la soutenir à l'aide d'un mot rappelant l'idée verbale, *stūhi suṣṭutim* 8.96, 12; notamment, à l'aide du verbal en *-la-*, *sūbhṛtam bibhṛti* 4.50, 7 et analogues 7.32, 13 9.97, 24 : c'est le début d'un idiome qui prendra quelque consistance dans les Br.

dans *aktūbhir vyāktam* 10.14, 9, le régime (qui signifie « nuit ») n'est là que pour faire jeu avec le verbe, à la faveur des allitérations précédentes. L'apparition phonique dans le Veda n'est jamais un indice sûr d'affinité étymologique (cf. la remarque de G. ad *īškaram īṣaṃ ná* 10.48, 8). L'instrumental interne existe ailleurs encore qu'avec un verbe passif, *hānmanāhanam* 10.48, 5, *ātī* (*ālibhir*). *av-* (passim), *sudītī didīhi* 7.1, 21 *kṣēti kṣēmebhiḥ* 8.84, 9 *upavidā vind-* 8.23, 3 (qui d'après l'explication vraisemblable de G. est une simple extériorisation de *upavind-*); dans *yó bhānūbhir vibhāvā vibhāti* 10.6, 2 le sujet et le régime sont intéressés tous deux à la forme du verbe dont ils dépendent.

Comparativement, les autres cas sont en retrait, ainsi le datif qu'on a dans une formule comme *avalūtāye* (bis) 6.9, 7 ou *gayānam iṣṭāye* 5.72, 3 (en admettant qu'*iṣṭi* soit senti comme dérivé de *gay-*, ce qu'en fait il n'est pas); le loc. est plus fréquent, *māde madeḥ* (précédé de *mādaḥ* dans la même str.) 8.92, 16¹.

§ 15. Nous avons eu l'occasion d'indiquer que les faits étudiés ressortissent en général à la tendance vers la répétition formelle, vers l'écho verbal. Il nous reste à examiner brièvement la masse des formes assujetties à cette tendance, pour autant qu'elles n'entrent pas dans les groupements grammaticaux ou paragrammatiques que nous avons passés en revue. L'abondance des faits défie toute tentative de classement exhaustif, plus encore d'interprétation génétique. Le RV., à certains égards, n'est qu'un amalgame de formules qui se répètent, depuis le type élémentaire (deux mots, voire un seul mot signifiant dans un contexte donné) jusqu'au type évolué (répétitions d'un pāda, avec ou sans variantes)². Il faudrait étudier à part le cas des refrains, comme

(1) A la faveur de ces associations il a pu se créer des « agents » fictifs (parfois mythologisés), véritables icōla libri : ainsi les « aides » ou « auxiliaires » (*ātī*), les « organisateurs » (*dhātī*) précités, les « protecteurs » (*pāyū*, issus de *pāyūbhiḥ pāhi* 1.95, 9 et analogues), les « sauveurs » (*parī*, issus de *parī...* *parībhiḥ* 6.48, 10), etc.

(2) Bloomfield avait jadis décrit et classifié les répétitions portant sur un pāda ou une portion importante du pāda, et parmi les cas cités dans les Vedic Variants (ouvrage par malheur interrompu), nombre intéressent des variantes à l'intérieur du RV. même.

De manière plus rudimentaire, la répétition peut porter sur un phonème interne ou, plus souvent, initial : ainsi *vāco vandāru vṣabhāya vṣṇe* 5.1, 12 (précédés de *āvocāma kavāye* où le phonème est interne); à distance, *khē... khēdayā* 8.77, 3; finales en -te 9.71, 3; approximations diverses, du type *purūrū* 8.25, 16 (aussi en composé : *purūrūpā* 5.70, 1), *samāyāti yāti* 9.97, 56 (sorte de prélude au « yamaka » classique), *īrāñīd āvāñīh* 9.96, 15; allitérations sur base *nṛtū* G. ad 1.130, 7. Il y aurait une étude délicate à entreprendre sur les associations de phonèmes dans les Hymnes; c'est moins peut-être l'abondance des faits qui frappe que leur répartition inégale. Il est assez normal au reste que les hymnes les plus vides de contenu soient ceux qui insistent le plus sur les assonances.

K. R. Potdar a commencé de le faire (Oriental Thought 1, p. 70)¹.

Nous nous limiterons ici à quelques remarques concernant les répétitions qui se présentent en contiguïté relative ou absolue.

§ 16. La contiguïté relative est celle qu'on a quand un mot est répété dans plusieurs strophes d'un même hymne, éventuellement dans toutes. Sans parler du cas (peu instructif) des noms divins (celui de la divinité à laquelle on s'adresse — la mention du nom forme ce qu'on appellera plus tard le *liṅga* de la strophe, un élément pour ainsi dire nécessaire) ou des pronoms emphatiques (*sá, ahám*), cette répétition se présente dans des cas comme *vṣṇa* (répété 8.13, 31-33; 34, 10-12 6.44, 19-21, etc.), *hári* (faisant jeu avec *haryánt haryatá*) 10.96 passim, la racine *ghr-* et ses dérivés 5.15, *ṛtá* et analogues 5.12, *tuvi*^o 6.18, *vāja* 7.93 (notés G. ad loc.); cf. aussi *tri* (et la notion de « triade ») 1.34, la racine *pū-* d'un bout à l'autre du Livre 9. On a même des répétitions pour des mots de caractère aussi banal que la particule *sám* 10.191 et, plus encore, pour les enclitiques *vā* et *vaḥ* 5.41. Ces termes font figure de « Schlagwort » pour une portion de texte qui va d'une ou deux strophes jusqu'à un hymne, un groupe d'hymnes entier. C'est une manière de signature d'auteur.

Un autre procédé de contiguïté relative est la concaténation (jadis étudiée par Bloomfield) : un mot typique ou censé tel est repris dans la strophe suivante, sous forme identique ou approchée. Une concaténation presque immédiate (séparée seulement par la forte pause de fin de strophe) est celle d'*amanmahi* 8.1, 13 relancé par *āmanmahi* 14 avec un contexte parallèle; *suprāvṛth* 2.26, 1 est repris par *prā vīhi* str. 2. Mais en général la concaténation se limite à la répétition strophe après strophe; ce n'est pas un véritable enchaînement. Ainsi la racine *vad-* rebondit dans 10.94, 1-4, puis (*mañḍūkapluti* des grammairiens) 13; la racine *vac-* figure

(1) Un cas extrême est celui de 8.35 (cf. G. ad loc.). Autre est le cas de 8.12 où l'on a des éléments terminaux communs à une triade, *tām īmahe* 1-3, *vavāksitha* 4-6 et ainsi de suite, éléments qui ne conviennent sémantiquement qu'à une partie des strophes (en principe, à la première de chaque triade). C'est la technique *sāmavédique* qui a entraîné ces structures brisées, qu'on retrouve cependant au Livre 9, avec les clauses inertes de l'hy. 102 : *ādha dvitá, ādha priyám, ciketa yát, juṣánta yát, yád añjaté, prādhvaré*. Ailleurs on rencontre des chevilles en fin de strophe ou d'hémistiche, comme *utá tmānā, ādha (ná) tmānā, iva tmān(ā), ādha dvitá* (déjà cité), *yāthā vidé*; cf. encore *nūnām ātha* 8.46, 15 *vāco yāthā* 14.

D'une manière générale, on note que certains pāda finaux de strophes du type *gāyatrī-anuṣṭubh* semblent avoir été ajoutés après coup, ainsi 8.2, 29 (où *vṛdhāntaḥ* masc. se réfère au fém. *stūtaḥ*; cf. aussi G. ad 30) 10.9, 6 (*agnim*, accus. en l'air) 9.61, 22 (*vavrivāmsam*, id.). Autres ex. probables 8.46, 16; 67, 9 et notamment au Livre 9 (35, 1 37, 3 39, 1 40, 6 42, 1 51, 4 56, 2 61, 24 63, 1 et 2 64, 21 65, 21 66, 28 107, 1 et 15, etc.)

au début et à la fin du même hymne¹. A l'intérieur d'une même strophe, on note surtout les répétitions de préverbe (type *prá... prá...* cité § 3) ; parfois de quelque mot ou portion de mot typique, *priyāḥ* répété quatre fois 4.25, 5, *ovid* (quatre fois aussi) 9.86, 39 *ojit* (9 fois) 2.21, 1 *orūpa* 10.169, 2 *vājasālaye... medhāsālaye* 8.40, 2 (ibid. *vavráyāmahe* — forme fictive ? — et *yajāmahe*). Une répétition sémantique est celle de 10.7, 4 *dyúbhiḥ... āhabhiḥ* (cf. le semi-āmreḍita *āhardivi*).

La rime n'est pas fréquente, et en partie accidentelle. Un cas net est *nī dhīmahi... idhīmahi* 5.21, 1 10.16, 12 ; éventuellement 7.56, 19 ; 62, 6. La fin du vers n'est pas une place privilégiée pour les associations phoniques².

La répétition d'une forme, soit dans la même strophe, soit dans deux strophes contiguës (plus souvent, semble-t-il, en ce second cas) n'est pas nécessairement une reproduction identique : le poète aime mettre une légère variante, en utilisant les doublets radicaux ou désinentiels. Le cas se présente plus souvent encore pour le verbe que pour le nom. Des exemples entre beaucoup, pris au Livre 9, sont *mādāḥ/mādāsaḥ* 86, 1/2, *dhāmanī/dhāmāni* 66, 2/3, *hiranyavāt/hiranyavīt* 86, 38/39, *pāri... avyātā/pāri vyātā* 69, 4/5, *asṛgran/asasṛgram* 97, 29/30, *pāraya/pārṣi* 70, 9/10, *naśan/naśanta* 79, 1. Hors du Livre 9, *yajāt/yajāti* 10.2, 3/5, *pācāli/pākṣat* 27, 18, etc. C'est le signe précurseur des « variantes » qui abonderont d'un mantra à l'autre du RV. (hors de toute contiguïté) et surtout d'un mantra du RV. à un mantra d'un quelconque texte védique, enfin entre deux mantra yajurvédiques ou autres. Il y a à la fois répétition et variation : c'est ce double critère qui définit le style védique.

§ 17. Un autre type de répétition, d'origine syntaxique et beaucoup plus rare, est celui qui pousse à inscrire dans l'apodose l'antécédent déjà noté dans la relative, *yé te pānthāḥ... tébhir no adyā pathibhiḥ* 1.35, 11, où, plus librement, *sómo yāḥ... sómam*

(1) Il y a une concaténation expressive, propre aux hymnes dialogués, ainsi dans 10.10 où Yama et Yamī reprennent de temps en temps les paroles qui ont été dites, pour les retourner. C'était un des jeux fondamentaux des alterni versus du Veda. — Il advient aussi que certaines strophes soient de pures variantes par rapport à une strophe précédente, ainsi 10.101, 6 par rapport à 5 (tracé définitif par rapport à l'essai ?). Dans les Vājakhilya il existe des corrélations de ce genre entre des strophes appartenant à deux hymnes voisins formant couple.

(2) Avant de quitter la question de la concaténation, rappelons que le procédé d'enchaînement par absolutif, qui deviendra fréquent en skt ultérieur, notamment en bouddhique, existe déjà, de manière discrète, dans le RV. : cf. *pūnar daduḥ / punar-dāya* 10.109, 6-7 et *abhivārtē / abhivṛtīya* 174, 1-2 (le premier ex. seul étant en contiguïté) : il s'agit d'emplois du dixième Livre, qui à tant d'égards inaugure des habitudes de style nouvelles.

9.107, 1 ; virtuellement *yāḥ* (scil. : *āpaḥ*)... *té sindhavaḥ* 7.47, 4.

Le souci de balancer l'expression amène à mettre des mots identiques ou approchants à une place parallèle, soit dans des pāda consécutifs, soit à l'intérieur d'un même pāda : ainsi *āvase... ūlāye* 8.11, 6 *tvōlāsas tāvāvasā* 9.61, 25 *suūtāyo va ūlāyaḥ* 8.47 en refrain (la racine *av-* et ses dérivés se prêtent particulièrement bien à ces jeux), *pāvasva... pāvamānaḥ* 9.96, 21 (et analogues dans tout le cours du Livre 9), *sadhāstulim... ūpastulih... suṣṭulim* 8.1, 16, *mādhau... mādhu* 9.11, 5, *snūnā... sāno* 9.97, 16, *mādena... mādam* 8.1, 21 : ces deux derniers exemples ont ceci de notable que la répétition y est pléonastique (« au dos... sur le dos » ; et « ivresse [incitée] par l'ivresse ») ; cf. aussi *vāstrā suvasanāni* 9.97, 50.

§ 18. La répétition en contiguïté absolue est la plus instructive, parce qu'elle marque mieux que la précédente l'intention d'apparier des suites de phonèmes. Il arrive d'ailleurs que, dans la plupart des sous-groupes que nous distinguons, la répétition se fasse à intervalles plus ou moins brefs ; nous ne signalerons pas séparément ces cas.

Le type de base est caractérisé par la répétition d'un même mot à des cas grammaticaux différents, par ex. nomin. + instr. ou gén., etc. (le nomin. figure volontiers comme premier élément) : *sōmapāḥ somapāvnām* 1.30, 11 (que suit, avec un intervalle bref, *sākhe... sakhīnām*). Le type répond au *mādena... mādam* précité (§ 17 fin.). Toute la strophe 8.43, 14 est bâtie sur ce schéma, *tvāṃ hy agne agnīnā vipro vipreṇa sāt salā sākḥā sākhyā samidhyāse* « car tu es, ô Agni, allumé par Agni, le prêtre par le prêtre, le bon par le bon, l'ami par l'ami ». Le sens, on le voit, ne gagne guère à ces superfétations.

Deux formules sont principalement à noter, a) l'une constituée par l'instr. + accus., type *sāhasā sāhaḥ* 8.4, 5, qui a influé sur les composés du type *carācarā* ou (postérieurement au Veda) *keśākeśi* ; ici encore, dans 1.53, 7, l'emploi crée une sorte de redondance gratuite, *yudhā yūdham ūpa ghéd ēṣi... purā pūraṃ sām idāṃ haṃsi* « tu t'avances vers le combat par le combat (ou : combat après combat), tu démolis forteresse après forteresse ». — b) l'autre faite d'un génitif déterminant, type *puṣṭāsya puṣṭām* 10.55, 4 *kāmasya... kāmāḥ* 9.113, 11 *cākṣuḥ... cākṣuṣaḥ* 10.102, 12, sorte d'intensif qui au niveau des Upaniṣad s'accréditera en valeur mystique (tour *satyasya satyam*, étudié par Oertel). Les ex. cités sont les seuls, sauf erreur, que contienne le RV. : on voit qu'ils se limitent à une petite portion de la Saṃhitā.

Une variante de la catégorie *vipro vipreṇa* est celle où les deux mots joints sont apparentés sans être identiques, type *kavīḥ*

kāvya 9.84, 5 *usātīr usāntam* 9.95, 3 *sukṛtāḥ sukṛtyāyā* 10.94, 2. Cf. la str. 8.24, 2 *vṛtrahātyena vṛtrahā/maghair maghōnaḥ*. La non-identité, qui dans ces ex. résulte du fait qu'un des deux noms possède un suffixe que l'autre n'a pas, s'exprime aussi par la présence d'un mot simple suivi du même mot mis en composition : *sāmbhṛtāḥ sāmbhṛtāśvaḥ* 8.34, 12 (où d'ailleurs le premier élément représente, en fait, **sāmbhṛtāśvaiḥ*. Cf. ci-dessus p. 43 sur ce type d'ellipse).

§ 19. Cette catégorie est développée à l'infini, allant de la simple approximation à la quasi-identité. Il est fréquent qu'un des deux éléments en présence (comme dans l'ex. qu'on vient de voir) soit un composé. Et dans ce cas particulier, il est fréquent que le composé soit au vocatif. Le vocatif fonctionne en somme comme une sorte de renvoi, de répercussion emphatique à la chose énoncée. Dans ce type de formules, la contiguïté n'est pas toujours immédiate. Citons *dhāmāni... svadhāvaḥ* 10.81, 5 (« tes formes, ô toi qui as des formes autonomes ! ») *śikṣeyam... śacīpate* 8.14, 2 (« je voudrais montrer ma force... ô maître de la force ! ») ; avec un ajustement plus marqué, *vṛtrāṇi vṛtrahāñ jahi* 8.17, 9 (où l'expression analytique reproduit tout le composé), *kuhayā kuhayākrte* 8.24, 30 *dāmanvanto adāmānaḥ... sudāman* 6.24, 4 « qui donnent sans donner, ô toi qui donnes bien ! » (et, avec jeu de mots : qui lient sans lier). Le vocatif justifie en somme l'énoncé ; il serait à peine forcé de rendre 8.17, 9 par « puisque tu brises les résistances, on t'appelle avec raison le briseur de résistances » ou « tu brises... en sorte qu'on t'appelle... »¹. Le vocatif peut être aussi un mot non composé, identique au mot avec lequel il forme assonance (c'est le *sākhe... sakhnām* cité § 17) ou muni d'un suffixe supplémentaire, *vīreṇa vīravaḥ* 9.35, 3 *haviṛ haviṣmaḥ* 9.83, 5.

Dans l'ensemble Guérinot avait raison, quand, rassemblant jadis des faits de ce genre, il observait « paromoeon in Rig-Veda non ex inscia pureque verballi vocabuli ad vocabulum auctoritate venit, sed perinde atque amplificationes, ex industria scienterque usurpatur » (De Rhetor. Vedica, 88; cité et illustré d'exemples par N. Fukushima J. of the Taisho Univ. VI-VII [1930] 2, p. 137).

L'impression d'assonance est accentuée dans des cas comme *sātpalim pālim* (cité § 9), *śaraṇām śārma* 7.101, 2, *mādyam mādam* 9.107, 14 et même *mādvā mādyo mādaḥ* 9.86, 35 (cf. *mādena...*

(1) Jeux analogues entre une forme verbale et nominale, *ādarīrāḥ... dardarīmi* 8.100, 4 *vanavad vanuṣyatāḥ* 9.77, 4 *dadhānad dhāniṣṭhā* 10.73, 1 (forme nominale inventée ad hoc ?). Entre deux formes verbales (plus rare) *jajñāno janāyan* 9.3, 10. — De là, à l'intérieur de quelques composés, la paronomase que présentent *sadanāsād*, *dhāmadhā*, *sudṛṣṭikasamḍṛṣ* ; cf. aussi *mahāmahivrata*.

mādam, § 17), *ṛbhukṣānam ṛbhūm rayīm* 8.93, 34 (complexe intra-duit, inspiré par les noms des Ṛbhu), *usriyo vṛṣā* 9.74, 3, *dātum dāmanaḥ* (en double rection à deux cas différents, cf. G. ad loc.) 5.36, 1, etc. Cf. encore *purā puruhūtāḥ* (jeux sur *purā*, § 9). Parfois il n'y a pas de lien génétique entre les mots ainsi accouplés, *āpācīto acetāḥ* 9.97, 54 *māyāvino mamire māyāyā* 9.83, 3 et cf. *iṣkaram iṣam nā* 10.48, 8 (cité § 14) et autres ex. déjà donnés § 15. Cf. Aufrecht, ZDMG 60, p. 557. Certains mots comme *urū* (cf. 9.96, 3; 97, 16, etc.) se prêtent à jouer avec la racine *vṛ-* (*vṛṇōti*), éventuellement avec le n. propre *vāruṇa*. Dans *nāvgyase nāvīgyase* 9.9, 8 on a répétition d'un même dérivé avec une légère variante phonique¹.

§ 20. Les formes verbales ont aussi leurs séquences allitérantes ; en particulier, verbe simple suivi du même verbe à préverbe, *toṣate ni toṣate* 9.109, 22 *vidmā... pravidmā* 10.15, 13 (sans aucune gradation sémantique) *pāhi... pāri pāhi* 1.143, 8 ; en série plus longue, *avatu... ūpāvata... prāvata* 10.97, 14 *añjale vy añjale sám añjate... abhy añjate* 9.86, 43. La séquence inverse est plus rare *prāva... ava* 8.36, 2 ; plus rare aussi celle de deux verbes à préverbe (distinct) *prāti cakṣva vi cakṣva* 7.104, 25 *ūpa dasyanti... āpa dasyanti* 1.135, 8. La structure passe, à l'occasion, à des substantifs comme *āsāsā niḥśāsābhiśāsā* 10.164, 3 *yātiḥ parāyātiḥ* (sens ?) 9.71, 1 *dyutā vidyutā* 10.99, 2. L'Atharvaveda développera considérablement ce procédé, qui dans le RV. se présente en plus grande productivité dans les portions récentes de la Samhitā. Les nuances de sens de l'un à l'autre des éléments tendent à s'effacer à mesure que la formation revêt un caractère pour ainsi dire automatique.

La répétition de deux verbes (simples) a évolué en semi-composé dans l'āmreḍita *pība-pība* (2.11, 11 : seule forme attestée de ce type) ; ailleurs les deux éléments gardent leur autonomie, *stuhī stuhī*, etc.

§ 21. Un groupement antithétique nettement caractérisé est celui qui associe un adjectif négatif avec le même adjectif au positif (l'ordre inverse est possible, mais plutôt moins fréquent) : type *akrīṇan krīṇan* 10.79, 6, que G. rend comme un équivalent du tour lat. « uolens nolens ». Ces associations ont en effet l'apparence de formules fixes, en partie familières et proverbiales. Mais dans bien des cas l'ajustement phonique a été le facteur déterminant. Les deux

(1) Ces cas, déjà fort nombreux, l'auraient été davantage si la « Worthaplogie » n'en avait diminué la fréquence, en provoquant l'ellipse d'un des éléments. Il est vrai que cet artifice poétique n'est à admettre que dans les cas où la syntaxe paraît exiger la restitution d'un élément absent. Exemples réunis (d'après G.) dans notre article du BSL, 1954, p. 48. C'est la contrepartie de la tendance « amplificatoire ».

mots peuvent être à des cas distincts, comme dans *ājāmi jāmyōh* (*sācā*) 5.19, 4 « chose qui entre frères et sœurs n'est pas compatible avec l'état de frère et sœur » ; l'un des deux éléments (le négatif) est à la voix passive, *vanvānn āvālah* 9.89, 7 ; 96, 8 et 11 ; *iṣkar-tāram āniṣkṛtam* 8.99, 8 (où l'élément *iṣ* est issu du sentiment *an-iṣ* de la forme *a-niṣ*). Il y a ricochet extérieur dans *cittim ācittim cinavad vi vidvān* 4.2, 11 (avec d'autres mots à élément *v* dans la suite immédiate).

Le sens de ces locutions est variable, mais ici encore la juxtaposition allitérante tend à être un pur élément de redondance. Au lieu de *kṣiyāntam tvam ākṣiyāntam kṛnoti* 4.17, 13 « il fait de l'homme ayant une résidence un être sans résidence », le skt ultérieur aurait dit simplement **akṣayīkaroti*¹.

On a une extension du type précédent dans la str. 4.25, 6 où se répondent à distance, d'une part *suprāvyaḥ... duṣprāvyaḥ*, d'autre part *sūṣveḥ... āsūṣveḥ*, en séquence entrecroisée.

§ 22. D'une manière plus générale, moins asservie aux contraintes allitérantes, le RV. présente fréquemment des propositions négatives qui reprennent sous une forme plus ou moins autonome le contenu d'une proposition positive (affirmative ou injonctive) qui précédait immédiatement : cf. 8.1, 27 *gāmat/nā yoṣat* « qu'il vienne, qu'il ne fasse pas défaut (de venir) ! » ou (ibid.) *ā gamat/ nā pāri varjati* « qu'il arrive, qu'il n'évite pas (notre appel) ! » ; 9.55, 4 l'opposition est plus stricte, *yō jināti nā jīyate* « celui qui opprime, qui n'est pas opprimé » (prélude au type *yo hanti na hanyate*, fréquent en skt épique et class.). L'ordre inverse est plus rare *nā nānu gāny ānu nā gamāni* 4.18, 3 « je ne resterai pas en arrière, je suivrai », *nākir yām ghnānti hanti yāḥ* 8.84, 9 « celui qu'on ne tue pas, (mais) qui tue (lui-même) » ; d'une strophe à l'autre, *ā naḥ... ūpa gachatam* 8.73, 14 et *mā naḥ... āti khyatam* 15 « venez à nous... ne passez pas devant nous (sans nous voir) ! » ; en phrase

(1) Antécédents possibles de cette formation en -i : *śākī bhava* 1.51, 8 *śārī bhava* 1.138, 3 (G. ad loc.).

Au lieu de *a(n)°* priv., on a *ni* (négatif) dans *ārtham... nyarthām* 7.18, 9. L'opposition est sémantique et non littérale dans *sāna* (*sānya*, *pārva*, *prānā*, etc.)/*nā(y)a* (*nātana*, etc.), si fréquemment accouplés. Dans *nāvyaṃ sānyase* (passim), qui est aussi du type sémantique, on est tenté de voir une sorte d'expression superlative « tout nouveau », plutôt que la valeur alambiquée qu'admet G. d'après l'aspect grammatical « (das) dem Ältesten ganz neu ist » ; cf. *tavāse ātavyān* 5.33, 1 où toutefois l'adjectif au datif est en connexion, au moins apparente, avec le verbe *dīdhye*, comme le montre *māhi mahē* qui précède et auquel fait suite un premier datif *tavāse* déjà redondant par rapport au *tavāse* (*ātavyān*) du pāda b. — Enfin, dans *sānā nāvya(h)* 1.174, 8 la même jonction de mots a été utilisée, mais les deux éléments sont sans lien grammatical l'un avec l'autre.

nominales, *ājīlaye 'hataye/ svastaye sarvātātaye* 9.96, 4, littéralement « pour la non-violence, le non-meurtre, pour le bien-être, la plénitude physique » ; plus librement, *dhruvāḥ sādaso nā yuñjate* 10.94, 12 « ils sont immobiles, ils ne bougent pas de leur siège », ou *prñcānti sōmam nā minanti* 13 « ils accroissent le soma, ils ne l'amointrissent pas ». Quand on a reconnu l'existence de ces couples, on tient dans les cas difficiles un bon élément d'interprétation, puisqu'on sait d'avance que la seconde phrase sera un équivalent renversé de la première.

§ 23. L'asyndète, c'est-à-dire la juxtaposition de deux (parfois de trois) substantifs sans particule coordonnante ni adversative, est un des phénomènes les mieux établis de l'usage rgvédique, à telles enseignes que la présence d'un mot de liaison (particule, préverbe, nom ou verbe inséré comme substitut d'une particule) donne l'impression que le poète avait quelque intention déterminée, entendait accentuer le lien ou l'opposition entre les deux substantifs. La norme, c'est l'absence de liaison formelle¹.

(1) Il s'ensuit qu'on devra considérer comme simples facteurs d'amplification les particules *ca* (qui se présente en général sous la forme *ca... ca...*), *ā*, *utā* (répété), *u*, *vā* (répété ou non), dans les cas où ces éléments nous semblent superflus parce que les mêmes formules se rencontrent en position asyndétique.

Notons à ce propos que le RV. use et abuse des particules, d'autant moins significatives qu'elles se présentent en groupes agglomérés. La remarque vaut surtout pour *ā*, *gha*, *id*, *kam* (et *kām*), *ha*, *nū*, *sū*, *ha*, *sma*, *āha*, pour les pronoms dégradés *i(m)* et *sīm* ; en groupes, on a par ex. *u śū*, *nā śū*, *ghēd* et *ghēd utā*, *hi sma*. Ces combinaisons sont un trait distinctif de la phraséologie rgvédique, et d'une manière générale l'emploi des particules, leurs attirances mutuelles, signalent en skt, très clairement, un état de langue donné. Même les attaques faites au moyen d'un mot initial tonique comme *ādha* (*ādha sma*, *cid*, *nū*) sont loin d'être toutes motivables.

Parmi les préverbes, *ūpa* paraît une simple cheville dans *ūpa dyūbhiḥ* ; *ādhi* (passim) ; *ānu* dans *ānu pradivah* ; *ā* 1.88, 4 et autres ex. cités par G. ad loc.

En phrase négative, *nā* étant à l'occasion négatif par lui-même, au moins dans *nā cid*, l'usage de *nā nā* (ou : *nā... nā*) fait l'effet d'un pléonasme, même si du point de vue historique la jonction est justifiée ; de même pour *nā... canā* qui amplifie un *canā* déjà spontanément négatif (en partie).

En phrase comparative, la force métaphorique est telle dans le RV. que la présence des éléments *nā*, *iva*, *yathā*, si plausible soit-elle, nous semble parfois superflue, surtout dans les cas nombreux où ces particules affluent au cours d'une série de propositions comparatives (comme dans les « exercices » que constituent les hy. 1.65 et suivants, à comparaisons accumulées). Est redondante à plus forte raison la superposition de *nā* et de *iva* 1.61, 4 et autres passages cités par G. ad loc.

Ces mots brefs, enclitiques de nature ou enclitisés dans l'usage rgvédique, sont sujets à figurer de manière explétive. C'est ainsi qu'on a des pronoms atones qui doublent, dans la même phrase, les pronoms pleins, *te/tvāt* 8.78, 4 *te/tūbhyam* 3.62, 7 5.6, 5 8.12, 29 *no 'smé* 6.50, 3 (G. ubi alia) *te/tāva* 1.24, 5 *vām/yuvābhyām* 7.68, 4 8.101, 8. L'usage assez répandu d'un « dativus ethicus » dans les pronoms *nas* (ainsi 8.3, 12) et surtout *vas* ou *vām* (5.45, 11, etc., cf. G. ad loc., ubi alia) ne fait que souligner

§ 24. Que signifie au juste l'asyndète, je veux dire quelle sorte de noms signale-t-elle ? Au premier abord il semble qu'on ait simplement deux termes en association égale. C'est bien ce qu'on trouve en effet dans des cas comme *gīrah... āpāṃsi* « prières et œuvres » et autres groupements plus ou moins antithétiques ; cf. encore les expressions temporelles *aktōr uśasaḥ* 7.39, 2 ou locales *kṣmayā divāḥ* 10.89, 3 (noter en ce dernier cas la disparité, non inusuelle, des cas grammaticaux)¹. Les couples de n. d'agent sont représentés par *yājamānaḥ sunvān* « le bénéficiaire du sacrifice et le sacrifiant » ou, sur un plan plus générique, *ari/jāna* (et analogues) (cf. G. ad 10.89, 3). Bien entendu, il faudrait rappeler ici les séquences de noms divins ou divinisés, où l'asyndète peut s'étendre sur un nombre de mots pratiquement indéfini ; mais cet emploi n'a pas la même valeur que l'association de deux substantifs ordinaires (appellatifs)².

Bien plus souvent, les deux noms en présence sont dans un rapport tel que l'un des deux est déterminant de l'autre et devrait figurer au génitif. C'est ce qui a lieu dans les propositions comparatives, où par ex. *girāyo nāpaḥ* 6.66, 11 signifie « comme les eaux de la montagne ». Cet emploi a été décelé par Bergaigne et de nouvelles attestations ont été dégagées par la recherche plus récente. Mais, en dehors du cas particulier de la phrase comparative, on a *dvārā... dhiyaḥ* 8.63, 1 qui signifie visiblement « les portes de la pensée poétique, l'accès à cette pensée » (de même *rāyaḥ... dūraḥ* 1.68, 10 « les portes de la richesse » ; *iṣaḥ* « les jouissances » 1.130, 3 est repris ibid. par la formule élargie *dvāra iṣaḥ* « les portes [des]

l'existence d'un mot atone à emploi explétif, dans des conditions favorables : c'est donc bien, au fond, un phénomène d'hypercaractérisation.

Quant au pronom relatif, qui est peut-être attesté tautologiquement en quelques passages (G. ad 10.121, 2 et 4), l'usage le plus notable, dans le cadre qui nous occupe, est celui des fausses relatives (ma Gramm. Véd., p. 386), type *vi jānīhy āryān yé ca dāsyavaḥ* 1.51, 8 qui ne signifie rien de plus que « discrimine Âryens et Dasyu's ». Un cas extrême serait 5.46, 8 si l'on suit G., où *yā pūr jānīnām* équivaldrait au simple locatif *plāu*. Le tour, qui a pris une extension considérable dans l'AV. et qui subsiste au moins dans les Br. (donc, dans la prose d'époque ancienne et non seulement dans la poésie riche en idiomes artificiels et sans lendemain), forme une manière de contrepartie à l'emploi du relatif « prégnant », qu'on a rappelé ci-dessus § 1 note.

(1) Cf. l'instr. *divā* opposé à l'acc. *nāktam* (*aktaū*) ; *pārye dhan* (*divi*) ou *dyōh* en face de *pāryāt... āhnaḥ* 3.32, 14, etc.

(2) On peut mettre à part le cas, plutôt rare, où l'un des noms sert d'apposition à l'autre, type *dhenāve gāve* (élargissement de *dhenū*) 8.47, 12, ou encore *myō mahiṣāḥ* ou *vāraṇāḥ* et analogues. Plus rare encore la liaison du type *vr̥ṣabho dhenūḥ* « (à la fois) taureau et vache » 3.38, 7, qui en skt class. s'exprimerait par un composé (type *harihara*). Dans *dhānuḥ... paṃṣyam* 9.99, 1 le lien implique une comparaison « la force physique (semblable à) un arc », peut-être aussi dans *rāyāḥ samudrān* 9.33, 6 « des richesses (comme) des océans » (G. ad loc.). Enfin *ātmā pitūḥ* forme une phrase nominale complète en soi « la nourriture est son principe vital » 8.3, 24.

jouissances » ; *dūro girāḥ* 10.29, 3) ; *cittī... dākṣaiḥ* 8.79, 4 équivaut à *cittīm dākṣasya* 2.21, 6, comme *sanīm medhām*, plus typiquement encore (1.18, 6), à *medhāsāli* (passim) ; sans doute *pathyā rāyaḥ* 6.19, 5 « les voies (des) richesses » (*id.* 7.18, 3). D'une manière plus inattendue, on a *kaviḥ... dhīḥ* 1.95, 8 (n. concret et n. d'action) « la pensée du poète » (cf. G. ad loc., ubi alia), comme 8.10, 4 *yajñāḥ... sūrayaḥ* « les patrons du sacrifice » ; *divé jānāya* 6.18, 14 semble être pour *divō jō* « le peuple du ciel » (G.) ; *gātūm ūrmīm* 1.95, 10 7.47, 4 « la voie qui consiste en vague » est comme s'il y avait *gō *ūrmīnam* (on peut se dispenser de l'hypothèse du zeugma, que met en avant G.) ; de même *māda ukthām* 1.86, 4 (G.) est une sorte d'expression unitaire où *māda* équivaut à **mādavant*. Tout se passe comme si le poète négligeait d'inscrire un génitif ou un adjectif dérivé, se bornant à affronter deux substantifs. L'indice est donc d'abord celui d'un resserrement, d'une économie linguistique ; mais c'est aussi un indice d'expansion, soit parce que l'un des deux substantifs reprend pléonastiquement l'idée de l'autre (type *cittī dākṣaiḥ*), soit parce qu'à l'origine on avait une locution composée dont l'expression asyndétique est la résolution secondaire (type *medhāsāli*)¹.

§ 25. Nous venons de rappeler le fait que les deux noms mis en asyndète peuvent être plus ou moins synonymes l'un de l'autre. C'est ce qu'on observe dans des cas comme *vipā girā* 5.68, 1 (et dans de nombreuses locutions analogues désignant la parole ou la prière), *hr̥dā mānasā* 1.171, 2 et ailleurs (il s'y ajoute même un troisième élément, sans nuance nouvelle perceptible, *manīṣā* 1.61, 2), *yajñām adhvarām* 1.1, 4, probablement *dhārayā tānā* 9.34, 1. Dans une série de cas les deux termes sont si voisins qu'il est difficile de les rendre séparément dans la traduction, *pārvalō giriḥ* 1.37, 7 (et analogues, aussi avec *ādri*), *vr̥trām āhim*, *pr̥thivī bhūmīḥ* (et analogues), *sōmā indavaḥ* (mais non, sauf erreur, au sing.), *mādhōr ghṛtāsya* 8.6, 43, ainsi que *sōmasya mādhvaḥ* et analogues, qui alternent avec l'expression « accordée » *somyām mādhū*. On joindra encore *toké tānaye* 8.103, 7 et ailleurs, formule désignant la postérité, dans laquelle les deux termes sont parfois scindés par *ca* ou l'un des deux mis au génitif (*tokāsya tānaye* 1.31,

(1) Il peut se produire que l'interprétation par le génitif soit secondaire : ainsi l'asyndète *kṣēme... yōge* 5.37, 5 et ailleurs (une fois, au Livre 10, *yogakṣemā*) a été sentie comme équivalant à *kṣēmasya yō* après le RV., mais la valeur ancienne était simplement antithétique « dans la paix... dans la guerre ». Dans *sūsām mānma* (cf. ci-dessus p. 8) la relation génitive (démontrée par *sūsāsya mānmabhiḥ* 8.74, 1) est peut-être secondaire, mais non sans doute celle de *pōṣāya... rāyē* 1.142, 10, à quoi fait contre-poids le fréquent *rāyās pōṣam*, qui aboutira plus tard à un semi-composé.

12); c'est peut-être littéralement « la semence (engendrant) la continuité (de la race) » (G. envisage 8.103, 7 que les deux termes ne soient pas sur le même plan grammatical ?).

On a le droit de reconnaître dans toutes ces jonctions des sortes d'irradiation à partir d'un concept unitaire qui aurait dû s'exprimer par un terme unique, tout au plus par un nom + épithète.

§ 26. Il resterait à montrer à quel point les poètes du RV. se plaisent aux énumérations, destinées à marquer un ensemble, une totalité englobant pour ainsi dire les termes individuellement mentionnés. La justification poétique d'un pareil procédé est évidente en bien des cas, mais le caractère « amplificatoire » n'est pas moins apparent. On rappellera d'abord les énumérations de noms divins : il est normal qu'un auteur énumère *mitró váruṇo aryamā* (puisqu'aussi bien le plur. englobant *ādityāḥ* ne rend pas de notion mythologique précise), mais il est moins attendu qu'il introduise dans cette séquence le pluriel *mitrāsaḥ* (cf. ci-dessus § 13). C'est toujours le même processus : après avoir posé un terme à valeur générique et par lui-même « englobant », on projette un autre terme qui n'est qu'une portion du précédent.

Des énumérations de caractère amplificatoire sont par ex., prises à peu près au hasard, *páre 'vare madhyamāsaḥ* 4.25, 8 « les éloignés, les proches, les médians »; le même hymne offre encore *yāntó 'vasitāsaḥ* (ibid.) « ceux qui voyagent, ceux qui se reposent », *ná... bahávo ná dabhrāḥ* (5) « ni beaucoup de gens, ni un petit nombre » (= « personne »), *ná... āpír ná sákhā ná jāmiḥ* (6) « (il n'est) ni compagnon, ni ami, ni parent »; ailleurs, *yáthā kalām yáthā śaphām yáthā ṛṇām saṁnáyāmasi* 8.47, 17 « comme nous ramassons le seizième, le huitième, (l'ensemble de) la dette »; cf. ibid., 18, avec des verbes, *ājaiṣma... āsanāma* « nous avons vaincu, nous avons gagné ». En utilisant l'antithèse décrite § 21, *phalinīḥ/aphalāḥ* « (les plantes) portant des fruits (aussi bien que celles) n'en portant pas » 10.97, 15; ibid. *apuṣpāḥ/puṣpīnīḥ*.

Cf. dans le même sens les locutions stables du type *parāvāti/ arvāvatī* (cette seconde forme trahissant une réfection secondaire) « dans le lointain/dans le proche », *āpitvė/prapitvė* (et plus souvent *abhipitvė/prāo*) « au matin/au soir », et en général les mentions locales (points cardinaux énumérés au complet, les trois parties de l'espace, etc.) et temporelles (jour et nuit, les trois portions du jour, etc.). Pour *úditā sūryasya* on hésite entre « au lever du soleil » (formant redondance avec les expressions voisines) ou « au coucher du soleil » (complétant une énumération temporelle), cf. par ex.

prātár áhno madhyāṁdina úditā sūryasya 5.76, 3 : il y a des arguments stylistiques de part et d'autre¹.

(1) Enfin nous nous bornerons à rappeler la fréquence d'expressions formant redondance, sans qu'il y ait allitération ou similitude formelle, comme dans *sugā... supāthā* 6.64, 4 *śukró bhānūḥ, śukráṁ jyótiḥ* passim, etc. (cf. aussi § 17 [note] et ailleurs).

LES PARTIES EN PROSE DE L'ATHARVAVEDA

§ 1. On sait que, à côté des hymnes versifiés qui composent la masse de l'AV., il existe une portion comparativement restreinte, mais non négligeable, d'hymnes ou de fragments d'hymnes (parfois réduits à un ou deux *pāda*) qui sont en prose. La liste en est donnée par Whitney dans son Index, p. 5, et, avec de minimes modifications, dans la traduction de Wh(itney)-La(nman), p. 1011¹. La tradition savante de l'école (les Anukramaṇī) reconnaît, au moins indirectement, l'existence de cette prose, qu'elle désigne, soit du terme ordinaire de *rc* ou « stance », soit, plus communément, du mot *avasānarc* (Wh.-La., p. cxxxī), ce qui semble signifier « stance ayant (un seul signe de) pause » (au lieu de deux ou plus de deux, comme ont les versets proprement dits); on a parfois l'expression pleine *ekāvasānarc*, ainsi Anukr. II.10².

(1) En fait, la répartition est beaucoup moins facile à fixer que ne semble l'indiquer cette liste. Bloomfield The Atharva-V., p. 41, constate que vers et prose sont « a good deal mixed up » (cf. d'ailleurs déjà Wh. Index, p. 6) et il signale des versets ou *pāda* qui manquent dans la liste. Pour se faire une idée plus précise de la ligne de partage, il faudrait commencer par connaître les caractères de la versification atharvanique, entreprise à laquelle personne ne s'est encore risqué; cf. les remarques d'Oldenberg ZDMG. LX, p. 690. On verrait qu'il y a un flottement assez considérable et, pour mieux dire, un état mixte entre vers et prose dans toute la portion du texte où nous décelons la présence de « *yajus* » (sur ce terme, v. ci-après § 4). Wh.-La. signalent le fait incidemment p. 267 ad V. 26. Mais ceci n'empêche pas que nous puissions définir avec une approximation suffisante les conditions où se présente la prose, en nous limitant aux passages assurés, qui coïncident à peu de choses près avec ceux que reconnaît Wh.

(2) Nombre de ces *rc* ou *avasānarc* sont divisés en *pāda* d'après l'analogie des vers. On les affuble de dénominations métriques compliquées (qui se retrouvent d'ailleurs dans les parties versifiées); on parle ainsi de *triṣṭubh* (ou autres unités métriques) qui sont *ārcī*, *yājusī*, *sāmni*, *āsuri*, *prājāpatyā*, *brāhmī* (c'est-à-dire conformes, soit aux modèles censément propres au RV., au YV., au SV., soit de type purement atharv.); on mentionne des *anuṣṭubh* (ou autres) qui sont *virāḍgarbhā* ou *yavamadhya* ou *bhūriḥviṣamā*, etc. N'importe quelle séquence de prose est justifiable par ces dénominations!

Le nom d'*avasāna(rc)* est limité aux hymnes dits *paryāya* ou « à périodes » (d'où l'expression pleine *paryāyāvasāna*), qui forment, comme nous verrons, les seules portions distinctives et massives de la prose, cf. Wh.-La., p. cxxxiv. Lorsqu'il y a refrain, les éléments en prose s'appellent *gaṇāvasānarc* (pp. cxxxī et 472) ou parfois

§ 2. Ces passages non métriques présentent un intérêt évident : on peut penser a priori qu'ils sont les témoignages les plus anciens de la prose védique. Certes il existe dans le YV. de nombreuses formules non versifiées, ou faiblement versifiées, les *yajus*, qui figurent tantôt isolément, tantôt en suites compactes (cf. notamment Oldenberg Ai. Prosa, p. 2 sqq., sur les caractères généraux des *yajus* du YV.). Ces formules peuvent avoir été contemporaines de la prose atharvanique, mais sans doute ont-elles été, plus que cette dernière, influencées par les *mantra* versifiés, à côté desquels elles étaient employées dans la liturgie solennelle. Elles étaient conçues pour les besoins du haut rituel, alors que les *yajus* de l'AV. (s'il est permis de les appeler ainsi) sont sur le même plan relativement libre, voire anarchique, que le gros de la composition atharvanique. Ils ont pu être protégés par leur isolement, leur singularité même.

D'autre part, on sait qu'une partie importante, et même prépondérante, des *Samhitā* du YV. contient des développements de type « *brāhmaṇa* », explications du rituel ou illustrations mythologiques. Cette prose ressemble tout à fait à celle des *Brāhmaṇa* proprement dits : il n'y a guère de différence (sinon dans le détail) entre la prose de la TS. par exemple, qui est de niveau « *saṃhitā* », et celle de l'AB. ou du PB. ; il y en a moins encore entre cette même prose et celle du TB. qui prolonge fidèlement les habitudes de la TS. Or il se vérifie aisément que toute une tranche des proses atharvaniques appartient également au type « *brāhmaṇa* ». Sans entrer ici dans une comparaison systématique avec les Br. (dont nous supposons connus les traits de langue principaux), nous verrons que ces éléments « *brāhmaṇa* » de l'AV. se situent à un niveau assez élevé d'ancienneté, ou pour mieux dire, qu'ils ont chance d'avoir inauguré la composition « *brāhmaṇa* ».

§ 3. La majorité des portions en prose apparaît dans ce que Wh.-La. appellent les 2^e et 3^e grandes divisions de la *Samh.*, c'est-à-dire aux Livres VIII à XVIII. On y trouve les trois quarts de l'ensemble des textes non versifiés : ainsi le Livre XV, plutôt bref il est vrai, est tout entier en prose, XVI l'est en majeure part. Si on laisse de côté, comme on en a le droit, le Livre XIX, fait

daṇḍaka (p. 628). Le mot *gaṇa* pris isolément désigne les parties constitutives du *paṇḍya* ; au même sens on trouve encore *vacana* « énoncé » (p. cxxvii), d'où l'expression *vacanāvasānarc* qui coexiste avec les précédentes. Ces complications attestent surtout l'embarras de la tradition devant des éléments échappant à la structure habituelle. Les données des mss (en ce qui concerne les divisions intérieures dans la prose) sont souvent contradictoires aux enseignements théoriques ; parfois les unes ou les autres, ou les deux à la fois, s'opposent aux déductions qu'on peut tirer du sens (cf. Wh.-La., p. 778).

d'additions secondaires aux *kāṇḍa* initiaux (Wh.-La., p. cxli) — et à plus forte raison XX qui n'est guère d'un bout à l'autre qu'une suite d'emprunts littéraux au RV.¹ —, on voit qu'il demeure un nombre très réduit de fragments en prose ou en quasi-prose dans la portion I-VII qui, à n'en pas douter, constituait le recueil original, l'Ur-AV. C'est ainsi que le *k.* I n'en contient aucun : il s'apparente de ce fait aux poèmes magiques disséminés dans le RV., surtout au 10^e *maṇḍ.*, qui eux non plus ne se distinguaient nullement par la forme de l'ensemble de l'hymnologie. On a donc l'impression que la prose s'est développée peu à peu, faisant son chemin à mesure que la *Samh.* s'élargissait elle-même ; qu'elle envahit le formulaire propre au rituel domestique (les stances funéraires du Livre XVIII — alors que celles de XII. 3 en sont encore à peu près indemnes)², mais surtout le formulaire semi-ésotérique propre aux initiations spéciales, soit anâryennes (rituel *vrātya*, Livre XV), soit méta-liturgiques comme on pourrait les appeler (Virāj VIII.10, Odana XI.3, Brahmagavī XII.5, etc.). Les hymnes spéculatifs ou soi-disant philosophiques gardent la forme versifiée qui était de tradition depuis le RV. dans ce type de composition, et qui s'accréditera jusque dans les Up. en prose, dès qu'on sort de la narration ou de l'exposé didactique. L'AV. présente ainsi en raccourci tout le chemin qui mène du RV. aux Up., en juxtaposant les hymnes métriques des provenances les plus diverses, les « *yajus* », les éléments *brāhmaṇa*.

Ces éléments hétérogènes sont relativement bien fondus. Sans doute il ne manque pas d'indices attestant qu'un fragment prosaïque a été ajouté secondairement³, et il arrive assez souvent que la prose vienne au terme d'un hymne ou dans un hy. qui lui-même marque le terme d'un Livre.

Dans l'ensemble la prose a été soumise aux mêmes conditions générales de classement que le reste ; elle possède les mêmes caractères linguistiques (du moins la portion « *yajus* », cf. ci-après § 8) ou, lorsqu'elle diffère (type *brāhmaṇa* § 10), elle s'apparente tout de même à la phraséologie commune. Le rituel puise indistinctement

(1) Les hy. *kuntāpa*, seule portion massive non empruntée, sont versifiés en dépit de leur contenu excentrique. Seul l'hy. 2 est donné comme prosaïque.

(2) Le formulaire nuptial de XIV, étant emprunté presque en son entier au RV., demeure versifié.

(3) Ainsi VI. 83, 4 Wh.-La., p. 343. Mais combien de fois n'a-t-on pas de rajouts métriques à des hy. également métriques ? Inversement IV. 39,9-10 est un supplément versifié à un hy. en prose. Si XVIII. 4, 27 est un bloc erratique qui a été annexé à un développement en vers, au contraire XIX. 57, hy. mixte, montre comment prose et vers s'appariaient en une composition unitaire : le mot *duṣṭvāpnyā* est commun aux deux éléments. De même XII. 2,43 se relie à 42 ; XII.5, 71 parachève en prose le développement 65-70 versifié ; VI.79, 3 reprend avec *samsphāna* le thème amorcé str. 1.

tement aux deux fonds. Il n'y a plus aujourd'hui qu'un AV., et les linguistes modernes ont eu leur attention si peu attirée vers ces morceaux en prose que rarement ils signalent telle forme, tel emploi, comme étant propre (ou, ce qui revient au même : comme étant étranger) à la prose. Il est pourtant essentiel de marquer la différence, tout comme dans le YV. Noir on note avec précision si tel fait appartient aux *mantra*, aux *yajus* ou à la prose « *brāhmaṇa* ».

§ 4. Les *yajus* de l'AV. sont semblables aux *yajus* de la tradition du YV. Ils sont en majorité d'affectation rituelle ; entendons qu'ils sont ou pourraient être récités au cours de la liturgie solennelle ou privée, au même titre que les *yajus* du domaine *ādhvaryava*. Il est inutile de citer des exemples ; mieux vaudrait citer les « *yajus* » de type purement atharvanique, c'est-à-dire ayant rapport à la magie et introduits dans les portions « magiques » du Kauśika. On verrait que, défalcation faite des formules répétées, ils sont en nombre très réduit. Dans l'ensemble, les *yajus* sont répandus à travers tout le recueil, soit en versets ou fragments isolés, soit en groupes allant jusqu'à 12 versets consécutifs ; ils ne forment d'hy. entiers que dans les cas où il s'agit de morceaux brefs. Dès que l'hy. a quelque longueur, la versification réapparaît, isolée ou massive.

Les coïncidences avec des *yajus* du YV. sont naturellement très nombreuses. Un ex. typique est XIX.51, 2 *devāsya tvā savitūḥ prasavé 'śvīnor bāhūbhyām pūṣṇō hāstābhyām prāsūta ā rabhe* (« sur l'incitation du dieu Incitateur, à l'aide des bras des Aśvin, des mains de Pūṣan, moi, [ainsi] incité, je te saisis ») : c'est là la formule peut-être la plus fréquemment reproduite de toute la littérature védique. Elle n'a d'ailleurs rien à voir avec la « strophe » 1, qui est également un fragment en prose. Alors que les *mantra* versifiés que l'AV. possède en commun avec le YV. sont en général de provenance ṛgvédique, ces *yajus* peuvent avoir appartenu à une **yajuh-samhitā* primitive, qui aura alimenté d'une part le YV., de l'autre l'AV.

Ce sont des invocations, par lesquelles en particulier le suppliant demande le bénéfice d'une constatation (paridentification) qu'il vient de faire, type *ōjo 'sy ōjo me dāḥ* II.17, 1 — formule suivie de l'exclamation finale *svāhā*¹. La phrase ainsi énoncée se répète

(1) Cette interjection est déjà attestée en plusieurs passages du RV., mais nulle part sous forme d'un refrain terminal. Dans l'AV. elle se rencontre dans quelques passages d'allure semi-métrique, mais il est sensible que la place normale en est au refrain des morceaux en prose, comme une sorte de prolongement interjectif accompagnant quelque oblation. La pratique moderne met en relief, dans les récitations yajurvéd., cette valeur de résonance qu'a *svāhā*.

avec modification du mot typique ou *līṅga*, le contexte restant le même. Ainsi, au passage qui nous occupe, on a successivement *sāho 'si... bālam asi... āyur asi* (etc.). On peut, pour la commodité, appeler ce procédé « *ūha* », d'un terme qui désigne en propre la modification que subit un *mantra* pour s'adapter à des conditions rituelles nouvelles¹.

La composition en *ūha* n'est qu'ébauchée dans le RV. ; elle n'y joue aucun rôle organique. Elle abonde dans la prose atharvanique et n'est pas inconnue dans plusieurs passages que Wh.-La. considèrent tacitement comme métriques, mais qui sont en fait très voisins de la prose, I.3, 1-5 II.15, 1-6 VI.132, 1-5 XVIII. 2, 38-44 XIX.53-58 et plusieurs autres hymnes du Livre XIX. La forme normale de ces *ūha* devait être la prose ; la versification n'a été adoptée que là où la structure du *līṅga* n'y contrevenait pas. Prenons l'hy. XVIII.4 : dès qu'apparaît l'*ūha*, aux « vers » 16-25, la métrique tend à se défaire ; cette résolution se confirme vers la fin du morceau, aux « vers » 71-74, puis 75-77 (75 n'étant qu'accidentellement métrique, cf. Wh.-La., p. 869), puis 78-80, enfin 81-85 et 86-87 : tous groupes à *ūha*, que clôturent deux *mantra* ṛgvédiques. Cf. encore l'hy. X.5, cité § 7.

§ 5. La répétition revêt aussi d'autres formes : ainsi l'énumération pure et simple de noms au même cas, comme VI.10, 1-3 *pṛthivyai śrōtrāya vānaspātibhyo 'gnāyē 'dhipataye* (avec la clause *svāhā*) « à la terre, à l'ouïe, aux arbres, à Agni le souverain (etc.) » ; analogue V.9 et (simple liste didactique des noms des mètres) XIX. 21². Un type d'énumérations inusitées en vers est celui de noms reliés par *ca... ca...*, en séquences plus ou moins longues (le RV. préférerait nettement l'asyndète, et aussi l'AV. poétique) : ainsi XII.5, 7-10 XIII.4, 14 et 22-25 (hy. final de Livre) ; le procédé a pénétré de là dans des portions annexées au « *brāhmaṇa* » (cf. ci-après § 16 fin.). Tout l'hy. précité (XIII. 4) est fait d'ailleurs de petits groupes à répétition, même dans les portions qui ont l'apparence vaguement versifiée. Je crois que la coïncidence de tel ou tel *pāda* avec une structure métrique est un pur hasard (sauf 27-28 qui interrompent deux groupes). De même au Livre XVI

(1) Wh.-La., p. 503 citent un passage (VIII.8, 2) où, fort plausiblement, ils voient une alternative d'*ūha* figurant dans un seul et même *pāda*, par une sorte de resserrement de formule. Cf. aussi Wh.-La., p. 847 (ci-après § 6). Que l'AV. porte trace de remaniements imposés par l'application rituelle, c'est ce que montre encore, par ex., l'usage des *upāsarga* ou interpolations à II. 5 (Wh.-La., p. 43).

(2) Énumération numérique V.16, ainsi que V.15, hy. qui n'est métrique que dans la str. 1 donnant l'élan initial. Il y a aussi des jeux numériques dans l'AV. poétique — ainsi VI.25, 1-3 XIX.47, 3-5 —, éventuellement même dans le RV., mais ils n'ont pas le même aspect de « comptine » rituelle que dans l'AV.-prose.

entier, où les rares *mantra* sont d'origine ou d'imitation ṛgvédique.

La présence de mots rares a pu aider, dans des cas favorables, à maintenir la structure a-métrique : ainsi, en fin d'un hy. (soi-disant) versifié, la séquence *alasālāsi pūrvā silāñjālāsy ūllarā/nīlāgalasālā* VI.16, 4 ou encore les vocatifs qui s'égrènent le long de II.24 *śérabhaka śérabha... śévṛdhaka śévṛdha... mrókānumroka. śārpānusarpa* (etc.) ; aussi XVI.6, 7-9. Mais il ne faut pas presser l'argument, car l'AV. fourmille en mots rares (allant jusqu'à la création instantanée), qui n'entravent nullement la forme poétique : ainsi IV.15, 5 (s'il s'agit bien d'un « vers ») ; 34, 5 ; ou des noms propres, comme IV.29, 3-6.

§ 6. Parmi ces litanies, revient avec insistance l'appel aux quartiers du ciel, type formulaire inconnu du RV.¹ La forme versifiée y est attestée également (IV.14, 7-8 XI.6, 18 XII.3, 8-11 et 24), mais c'est la prose seule qui déroule un ensemble cohérent ; IV.40 est plus proche de la prose que de la poésie, bien que non compris dans la liste de Wh. La fin de XII.3, insérant des allusions aux orientes en deux passages versifiés, présente une troisième allusion (55-60) à caractère nettement *ūha* : ce troisième passage est en prose ; ou du moins la portion relative aux orientes est en prose, le refrain déprécatif étant versifié. De même, dans l'hy. XVIII.3, parmi des *mantra* ṛgvéd. ou émanant de quelque *saṃhitā* funéraire, apparaît un hommage aux orientes (25-37) qui entraîne automatiquement la prose : ce sont deux suites antiphonales (Wh.-La., p. 847) où seul le refrain, étranger à ce cadre, est plus ou moins nettement métrifié. La clausule (36-37) est de type écholalique, *dhartāsi dharāṇo 'si... udapātṛ asi madhupātṛ asi* (etc.). Dans les hy. XIX.17 et 18, des invocations analogues sont groupées en séries jumelées, les *pariyāya-dvaya*. Bref, il semble qu'il y avait partout un emploi traditionnel de prose en contexte astrologique.

§ 7. L'écholalie, que nous venons de noter, est naturellement très prononcée dans la plupart de ces « *yajus* ». Notons par ex. III.29, 7, verset supplémentaire n'ayant rien à voir avec l'hy. et qui se retrouve dans de nombreux textes rituels, *kā idāṃ kasmā adāt kāmāḥ kāmāyādāt/kāmo dātā kāmāḥ pratigrahītā* (etc.) « qui l'a donné à qui ? L'amour l'a donné à l'amour ; l'amour est le

(1) Le RV. se borne, en trois passages, à énumérer dans un seul et même verset les quatre points cardinaux X.131, 1 ; analogue VIII.4, 1 et 65, 1. Propre à l'AV. est, d'une part, l'extension du nombre des « orientes », de l'autre leur protraction sur des versets séparés, soulignant en somme des affectations distinctes. Ceci rentre d'ailleurs dans le principe de la composition « étalée », typique de l'AV. D'autre part, la notation des orientes rappelle le goût intense des Atharvan pour les valeurs temporelles et spatiales. L'univers prend forme.

donneur, l'amour le récepteur ». Ainsi se trouvent des formules en *śam-* et *śānti* XIX.9, 14 ; des jeux de mots avec *yāva* IX.2, 13, avec *ajā* IX.5, 16 ; des reprises mécaniques d'un même terme (*āgula*) XIX.51, 1 ; des créations spontanées comme *bhāras* II.16, 5 *paśyata* XIII.4, 48 et 55 ; des formules-« boomerang » comme *dāsyā dāsir asi hetyā hetir asi menyā menir asi* II.11, 1 (analogue V.6, 9). Mais rien de tout cela n'est tout à fait caractéristique de la prose ; on trouverait des faits analogues en poésie, qui sont eux-mêmes l'exaspération de tendances existant déjà dans le RV. C'est seulement le caractère insistant, presque obsédant, de ces jeux verbaux, de ces répétitions, qui signale le « *yajus* » : ainsi dans l'hy. à verset unique VII.88, *āpehy ārir asy ārir vā asi/viśe viśām aprkthā viśām id vā aprkthāḥ/āhim evābhyāpehi tām jahi* « va-t'en, tu es un ennemi ; tu es vraiment un ennemi ; tu as mélangé le poison dans le poison ; le poison vraiment tu as mélangé ; va-t'en vers le serpent ; tue-le ! ».

L'hy. X.5 montre bien les conditions dans lesquelles s'effectue le passage de la prose au vers (ou inversement). Le gros de l'hy. est du type *ūha*, et partant en prose, séquences *indrasyājāḥ* 1-6, *agnēr bhāgā stha* 7-14, *yō va āpah* 15-21 ; un peu plus loin, *viśṇoḥ krāmo 'si* 25-35 et la série en *abhyāvarte* 38-41. Les parties étrangères à l'*ūha* sont en vers : ainsi la relative généralisante (22) dont le verbe est au parfait et qui note un serment (type fréquent dans le RV. et l'AV.) ; le verset déclamatoire (24) avec préverbe en tmèse répété, *prā... prā... prā* ; la menace (42) comportant un aoriste de réalisation anticipée. Aux versets 38-41 la forme répétée *abhyāvarte* s'accroche à l'*anvāvarte* du verset métrique 37.

Deux pièces sont quelque peu aberrantes : a) l'hy. V.27, de type semi-métrique (Wh.-La., p. 269), de contenu soi-disant *āpri* : la structure métrique semble avoir préexisté au modèle originel de cet hy. (qu'on retrouve dans toutes les *Samh. yajurvédiques*), mais les versions conservées l'ont partiellement effacée, et l'AV. est allé le plus loin dans la corruption ;

b) Le groupe XIX.22-23, qui donne deux versions successives des divisions de l'AV., montre en somme un emploi de la prose dans les intitulés ou têtes de chapitre, emploi que les *Sūtra* rituels et grammaticaux développeront. Ici encore l'AV. devance de loin l'usage¹.

(1) Par malheur ces hymnes sont obscurs. XIX.23 ne pose qu'un petit nombre de problèmes, ayant été élucidé pour la plus grande part par Wh.-La. ad loc. et pp. cl. et clvii. Les « strophes » 1-20 répondent aux Livres I-VII ; les str. 23-28, à la dernière grande division (= XIII-XVIII ; la str. 29 visant le Livre XIX), en sorte que les str. 21 et 22, comportant respectivement les mots *kṣudrā* et *ekāṇṛcā*, doivent concerner la portion centrale, VIII-XII. Or, La. a reconnu que l'*Anukram.* désigne du nom de

§ 8. La syntaxe est rudimentaire. Il ne s'agit pas de décrire, mais de frapper, d'attirer l'attention. La phrase nominale domine. Tel hy., ainsi XIX.60 — faisant partie des hy. faiblement métriques qui terminent XIX — se compose de couples de nominatifs et locatifs, *vān me āsān nasōh prāṇās cākṣur-akṣyōh* (etc.) « la parole dans ma bouche, le souffle dans mon nez, la vue dans mes yeux... »

Les formules déprécatives entraînent la présence d'aoristes (à la 1^{re} pers.) du type précatif, ainsi *bhūyāsam* (et *-sma*) en plusieurs passages, *jīvyāsam*, *śrūyāsam*, *bhrājyāsam*; *edhiṣīya* (et *sam^o*), *stṛṣīya*, *janiṣīya*, *ruṣiṣīya*, *vaṃsiṣīya*; quelques formes comparables figurent dans des passages poétiques, mais c'est la prose qui a fixé l'emploi. On sait que dans le RV. les précatifs se distinguent mal, pour le sens, de l'optatif. C'est la prose atharvanique qui précise la valeur, sans s'opposer toutefois à la coïncidence éventuelle d'un optatif avec un précatif¹.

Il y a peu d'archaïsmes : on citera l'emploi isolé (et répété) du préverbe *ūd* V.9, 8; le parfait (exceptionnel) en brève évocation mythologique III.29, 7 (« Amour est entré dans l'océan ») XVI.1, 8 (« le feu qui est entré dans les eaux »). Des formes telles que *prāhait* II.24, 1 sqq. et même *bhaktivās* VI.79, 3 ont des parallèles dans les portions poétiques. On notera plutôt la forme *vāltkṛta* qui marque le début d'un emploi productif (mais le nom correspondant *vāltkāra* [Bloomfield Am. J. Ph. XII, p. 427] appartient aux parties poétiques); l'emploi des expressions abstraites *vasyobhūyāya*

kṣudra les Livres VIII-XI (est-ce parce que les matières traitées sont comme résolues en groupements plus ou moins brefs?); donc *ekāṇṛcā* désignerait XII, pour une raison mal déterminable. Ou bien, si *kṣudra* fait allusion à la division en « décades », l'autre terme (avec le sens problématique de « élément non versifié ») pourrait s'appliquer à la division en *paryāya*, qui coïncide dans une large mesure avec la séquence de longs éléments prosaïques (cf. XIX.22 où *paryāyikā* fait suite à *kṣudra*). Il reste de toute manière la difficulté relative aux str. 16 et 17, ainsi que le *mahatkāṇḍā* (18), qui semble viser récapitulativement I-VII.

Cet « hymne » est limpide au prix de XIX.22, qui donne au premier abord les noms des vingt sections de l'AV., pouvant répondre aux vingt Livres, soit de la vulgate, soit du paippalāda. Mais, à part *kṣudra* et *paryāyika* str. 6 et 7, on ne sait que faire de ces dénominations en partie saugrenues, qui remontent peut-être à des sobriquets d'école. La mention des Aṅgiras rappelle sans doute le fait qu'une partie des hy. est placée sous le patronage de ces Sages. Celle des *gaṇā* (*mahāgaṇā*, *vidagaṇā*) évoque-t-elle la division de certains hy. en prose (ci-dessus § 1)? auquel cas, l'expression *gaṇā* pourrait viser les *gaṇāvasānarc*, et *mahāgaṇā* les *gaṇā* de la théorie. Les « deux milliers pris séparément » peuvent s'appliquer, très approximativement, à la première grande division, qui totalise 2030 str., et aux deux dernières qui s'élèvent à 2402, même en laissant de côté XIX et XX.

(1) Ainsi *udeyam* XVI.2, 2 à côté de *śrūyāsam* 4; *badheyam* X.5, 15 à côté de *stṛṣīya*; *asīya* XIX.61, 1. — Les formes suivantes sont également propres aux *yajus*: *geṣam* et *stheṣam* [(VS.), *deṣma* (ibid.), *stheṣuḥ* (AV.-prose), *jñeṣam* (ibid.); seuls *geṣma* (AV.) et *geṣam* (RV.) sont poétiques.

XVI.9, 4 « en vue de devenir meilleurs (ou : plus heureux) », *ānāgamiṣyato vārān āvitteḥ saṃkalpān* XVI.6, 10 « les vœux qui ne se réaliseront pas, les imaginations (relatives à des choses) qu'on n'obtiendra pas »; la séquence temporelle *astamyānt/astameṣyānt/āstamila* XVII.23 (dans le RV. *āstam* ne forme pas composé avec le verbe afférent). Enfin l'expression « un tel » tirée du pronom *amú* (*adās*) dans *sò 'múm āmuṣyāyādm amúṣyāḥ putrām* X.5, 36 et 44 « un tel, descendant d'un tel, fils d'une telle » est définitivement prosaïque; son apparition en fin de l'hy. IV.16 (9) suffit à écarter l'interprétation métrique dudit verset¹.

§ 9. Rares sont les passages où la composition de type *yajus* dépasse les cadres étroits que nous avons décrits. Au terme de VIII.8 on a, en disconnexion complète avec ce qui précède, trois str. identifiant les parties du char à divers éléments du monde céleste ou rituel : c'est le schéma des corrélations qui se développeront dans les portions « *brāhmaṇa* » (§ 16 fin.) et qu'on trouve déjà ici dans une de ses formes favorites, l'image du char. Wh.-La., p. 502, parlent de « *Brāhmaṇa* style »; cependant, il s'agit encore de style « *yajus* », et la str. finale contient significativement un *svāhā*, qui fait couple avec un fictif *durāhā*. D'autres identifications, propres à la prose, se présentent III.26, 1-6 et 27, 1-6 IV.39, 1-8 V.9, 7 IX.1, 21 et 10, 24. Elles sont fort rares dans l'AV. poétique : citons X.10, 30 et XIII.1, 52-53.

Un type de formule qui semble s'être développé à la faveur de la prose est le *yó 'smān dvēṣṭi yām vayām dviṣmāh* qu'on trouve (avec de légères variantes) en maints passages de l'AV. (« celui qui nous veut du mal, celui auquel nous voulons du mal »); sous la forme *yām dviṣmó yās ca no dvēṣṭi* XVI.6, 4, elle est comprise comme *pāda* métrique, d'ailleurs dubitativement, par Wh.-La., et, de fait, deux passages du RV. III.53, 21 et X.164, 5 la présentent en disposition dissociée, ce qui tendrait à faire croire à une provenance métrique : nous pensons cependant qu'il s'agit d'un vieux *yajus* qui aura par accident revêtu une apparence versifiée.

Cherchant à énoncer un jugement d'ensemble sur les *yajus* en prose de l'AV., nous devons nous demander s'il s'agit de formules qui, pour telle ou telle raison, n'ont pu accéder à la structure métrique, qu'on aurait renoncé à hausser au niveau poétique ?

(1) L'énumération XVI.1, 2, consistant en participes au nominatif (*rujān parirujān mṇṇān pramṇān*), s'apparente aux cas cités sous le § 5; mais l'usage libre du participe annonce les tendances de la prose « *brāhmaṇa* » (§ 14), comme les annonce aussi l'emploi de l'imparfait dans des passages amorçant un thème cosmogonique, XIII.4, 29-39 (cf. § 10) IV. 39,1 XIX.19,1-11. On est ici tout près du glissement vers le style *brāhmaṇa*.

S'agirait-il au contraire d'anciens versets dégradés, déformés par des insertions et déplacements de mots, de telle sorte qu'ils ont pris l'aspect de prose ? Il est certain, répétons-le, qu'il n'y a qu'une barrière assez basse, dans l'AV., entre la prose et le vers ; la versification ne va pas, en bien des cas, au delà d'un simple décompte de syllabes, et nombre de *pāda* se laissent régulariser aisément par une modification mineure dans l'ordre des mots ou dans la teneur même du passage considéré. Ceci permettrait de croire que la prose atharvanique est de la poésie défaite, secondairement muée en séquences a-métriques : tel pourrait être le cas d'un *pāda* isolé comme IX.1, 14 *mādhū janīṣīya mādhū vaṃsiṣīya*, ou mieux encore, de la « str. » 20 *ibid.*, qui présente les phrases brèves, plus ou moins disloquées, *stanayitnūs te vāk prajāpate vṣā śuṣmaṃ kṣipasi bhūmyām divi/tām paśāva ūpa jīvanti sārve tēno sēṣam ūrjaṃ piparti* « ta voix est tonnerre, ô Prajāpati ; taureau, tu jettes ton élan sur la terre, sur le ciel ; toutes les bêtes en vivent ; de cela il emplît nourriture et vigueur ». Ceci marque la transition avec la portion finale de l'hymne, qui est du type « *brāhmaṇa* ».

Considérant que la base des *yajus* en prose de l'AV. est la composition de type *ūha*, c'est-à-dire la présence de groupes à l'intérieur desquels un seul mot est changé de phrase en phrase, nous concluons que la prose s'est installée d'abord dans ce type de composition, soit parce que la modification constante du *linga* entravait la structure métrique, soit parce que d'emblée l'auteur renonçait à la versification. De là, la prose sera passée (en partie sous l'influence du YV. ?) à des passages d'autre structure, dont certains peuvent avoir été des « *ūha* » avortés. Ce rôle modeste de la prose, limitée à des types de phrase monotones, montre qu'il s'agit bien d'un début, d'une tentative ; non point (sauf dans des cas exceptionnels) d'un aménagement secondaire partant d'un type versifié.

§ 10. D'un tout autre caractère sont les portions « *brāhmaṇa* ». D'abord la prose apparaît ici en ensembles relativement massifs : nous sommes en présence de morceaux autonomes où les éléments versifiés, s'il y en a, sont noyés dans la masse au lieu d'être, comme dans le type précédemment étudié, les éléments majeurs parmi lesquels la prose se trouve elle-même noyée.

Il s'agit au total de six morceaux, dans la portion centrale du recueil, VIII.10 (Virāj) IX.6 (les Hôtes) et 7 (le Bœuf) XI.3 (le Gâteau de riz) XII.5 (la Vache du brāhmane) et XV (le Vrātya)¹.

(1) Isolément, il faut y ajouter la finale (22-24) de l'hy. IX.1, hymne qui n'est pas du type *paryāya* (cf. ci-dessous) et où l'on peut présumer que la prose « *brāhmaṇa* » a eu son point de départ, avant le temps où elle a été asservie à la division « périodique ».

Ce ne sont pas les sujets qui à eux seuls déterminent le passage à la prose, car les matières traitées dans ces hy. sont souvent reprises dans les portions versifiées, ainsi l'Odana se retrouve XI.1, la Virāj VIII.9, la Brahmagavī V.18 et 19¹. C'est bien plutôt la manière de les traiter. C'est aussi la forme extérieure : car tous ces hy. en prose comportent la division en *paryāya* et les hymnes ainsi divisés sont à peu près tous en prose². Il semble donc qu'il y ait une collusion entre l'emploi de la prose et la forme « périodique », ce qui nous rappelle les sectionnements souvent fort articulés qu'on rencontre au cours des Brāhmaṇa. Ce sont ces *paryāya* qui sont à l'origine, peut-être, des divisions en *kaṇḍikā* ou en *brāhmaṇa* découpant tant de textes ultérieurs. Il s'agit bien d'une division organique, non point mécanique, comme le montre amplement le changement de sujet ou de structure qu'on a d'une section à l'autre.

§ 11. Examinons les caractères du « *brāhmaṇa* » atharvanique (reconnu pour tel par Wh.-La., ainsi pp. CLV et 772), en prenant pour exemple le premier hy. de la série, VIII.10. C'est un hy. d'exaltation de la Virāj, situé en position finale du Livre. L'attaque est celle qu'on retrouve si souvent dans les Br.-Up. en prose : une esquisse de cosmogonie en *virāḍ vā idām āgra āsīt*, où presque chaque mot est typique : la particule *vai* « en vérité »³, le pronom *idām* ambigu entre l'emploi adjectival (« cet [univers] ») et l'emploi

La caractéristique « *brāhmaṇa* » est moins évidente pour l'hy. IX. 5 (Offrande d'un bouc et de cinq *odana*), qui n'est que très partiellement en prose et où circulent des éléments de *yajus* : cet hy. peut représenter un état mixte, antérieur au type « *brāhmaṇa* » pur. Il y a aussi des traces de *yajus* dans deux des hy. que nous avons comptés comme de type « *brāhmaṇa* », à savoir XII.5, 71-73 (fin de l'hy.) et VIII.10, 11-17.

(1) L'insistance sur les données rituelles, que nous avons notée pour les *yajus* (vers et prose), est présente ici : ainsi dans IX. 6, avec le thème de la réception des hôtes assimilée systématiquement à un sacrifice ; de même, la description du corps humain (ou animal) qui occupe longuement les hy. versifiés X.2 et XI.8 se retrouve dans la prose de IX.7 et de XII.5, 67-71 ; et ainsi de suite. Seul le thème du Vrātya n'a pas d'apparement extérieur au Livre XV ; le mot même fait défaut.

(2) Les exceptions sont a) l'hy. unique formant le Livre XVI, qui, bien que *paryāya*, est en prose « *yajus* » avec vers insérés ; il se distingue des autres hy. à même division en ce que, n'ayant pas d'unité de sujet, il a pu être fabriqué de fragments mis bout à bout ; b) XIII. 4, également en *yajus*, tantôt versifiés, tantôt non, où la présence ancienne d'une prose « *brāhmaṇa* » (reconnaissable à l'imparfait *ajāyata* 29-39 et au tour *gāh... veda* 15 et 24) aura été submergée par les apports nouveaux.

(3) *Vai* n'apparaît guère dans le RV. que dans la locution *vā u* et de manière toute sporadique ; nulle part au sens ici requis, usuel dans les Br. Elle abonde au contraire dans l'AV. poétique : c'est un des signes évidents d'évolution chronologique entre RV. et AV.

adverbial¹ ; l'adverbe *āgre* « à l'origine »² ; l'imparfait de nuance « in illo tempore », voisin de cet imparfait intemporel qu'on a dans plusieurs passages de l'AV.-prose, soit en « *brāhmaṇa* » (*ūd akrāmat* et analogues VIII.10, 2 et *passim*, *amimīla* XI.3, 52, *asṛjāta* 53), soit en « *yajus* » (cf. ci-dessus §§ 8 fin. et 10), partout en contexte cosmogonique. Rappelons à ce propos que le parfait est exclu de la prose « *brāhmaṇa* » d'AV. ; si l'on admet que le fait a une valeur chronologique (ce qui a été contesté), cette prose se situerait dès lors avant AB. et PB., avant même les parties en prose du YV. Noir.

Suit un bref discours direct (VIII.10, 1), explicitant la crainte qu'éprouvent les créatures devant le Principe originel, idée bien connue. Vient ensuite la reprise du sujet par *sá*, tour typiquement « *brāhmaṇa* »³, enfin la proposition conclusive en *yá evām véda*. Cette proposition signifie que « le connaisseur » reçoit, du seul fait qu'il connaît, les bénéfices de l'acte qui a été décrit, il devient possesseur de la chose dont il a été d'abord le témoin. Le *yá evām véda* (*evām vidvān*, *evamvid*) est la formule peut-être la plus typique du style « *brāhmaṇa* » ; on ne la trouve que dans les œuvres rédigées en ce style⁴. *Evām* résume la phrase précédente, ajoutant l'impression d'une connaissance inexprimée, donc à tendance transcendante. Le *yá evām véda* est pour ainsi dire un élément organique des parties « *brāhmaṇa* » de l'AV. Comme dans les Br., le verbe antécédent se place volontiers en tête de phrase (sauf si c'est un mot banal comme *bhavati*) ; s'il y a un préverbe, c'est le préverbe — subrogé du verbe — qui occupe cette position : ainsi VIII.10, 3 on a *yānti* en tête et 19 *prá* (... *jānāti*). Il arrive que *evām* soit remplacé par des noms explicites, ainsi XV.10, 9 (cf. 6-8) et 11 (cf. 6-7) : seule la « tmèse » (10) garantit que nous avons affaire

à la même formule. Cf. encore IX.1, 22 où *yáḥ...* *véda* est authentifié par *yá evām véda* 23-24¹.

Des exemples analogues d'amorce de récit cosmogonique (rapidement dévié ou dissous) sont : *ajó vá idám āgre vyākramata* IX.5, 20 « le bouc en vérité parcourait cet (univers) à l'origine » : suivent des constatations-identificatrices, parachevées en une formule en *āva run(d)dhe*, autre mot typique de cette prose, avoisinant les phrases en *yá evām véda*².

De manière moins directe, l'exaltation du Vrātya au Livre XV s'ouvre par des imparfaits (*āsīt*, *sám airaya*, *apaśyat*, *prājanaya*...) qui notent qu'on a affaire à un récit cosmogonique : tout le développement qui fait suite est sous le signe de l'imparfait « intemporel ».

§ 12. Du point de vue grammatical, les faits à relever ne sont pas fort nombreux, vu la monotonie générale du style, mais ils sont caractéristiques.

Des *dvandva*, d'un type inusité dans le RV., sont *āñjanābhyañjanám* IX.6, 11 *ulūkhalamusalāni* 15 *kaśipūpabarhaṇám* 10 *deva-manuṣyāḥ* VIII.10, 9 *saptamāṣṭamābhyām* XIX.22, 3, mais l'AV. poétique contient également nombre de *dvandva* débordant les cadres anciens et annonçant pour ainsi dire l'ampleur que cette catégorie est destinée à prendre : ainsi *aghaśamsaduḥśamsābhyām*, *iṣvāyudhé*, *ukthāmadāni* (en *yajus*), *kṛtākṛtām*, *keśaśmaśrú*, *cittā-kūlām*, *tāmradhūmrāḥ*, *dakṣiṇasavyābhyām*, *dyāvāprthivībhyām* et *vyós* (partiellement en *yajus*), *pīlāputraú*, *priyāpriyāni*, *brahma-*

(1) En poésie on a les équivalents *vijānānt* XII. 5, 17 *brāhma vidvān* XI.5, 10 (qui signifie « celui qui connaît le *brāhmaṇ* [se l'approprie] » et non « the whole of that he, knowing, makes b. for himself » Wh.-La.), ou, de manière plus proche, *yá evām vidyāt* X.10, 27 (qui serait passé une fois à un texte en prose si l'on admettait la lecture *vidyāt* IX.6, 25, mais un *evām vidvān* est beaucoup plus vraisemblable). Enfin *yá evām véda* a pénétré exceptionnellement en vers, à savoir X.10, 32 (fin d'hy.) XII. 4, 22 (et 23) XIII.3, 1-25 : tous passages suspects d'avoir été influencés par le style « *brāhmaṇa* » ou d'être d'anciennes proses converties en versification. Au lieu de *yá evām véda*, on a *brāhma yó véda* IV.11, 11. Noter que *evām* est un mot étranger au RV., sinon en un passage isolé du maṇḍ. X où il est substitué à *evā*. Là encore, l'AV. marque un bond en avant avec sa quarantaine d'ex. de *evām* (non compris les répétitions), mais presque tous en « *brāhmaṇa* ». — Un rappel lointain de *evamvid* est l'épithète bouddhique *tathāgata*, littéralement « celui qui est arrivé ainsi », c'est-à-dire « à un tel degré de connaissance », *tathā* à nuance « transcendante » (cf. *tathā*) étant le successeur normal de *evām*.

(2) On retrouve *āva-rudh-* (« obtenir, gagner pour soi ») dans plusieurs autres passages de prose IX.6, 9 et 40-43 XV.11, 3 sqq. ; 13, 1-5 ; en poésie, seulement XII.3, 41 et XIII. 2, 15. L'emploi est inconnu du RV. et des *mantra* en général.

(1) Sur cet emploi, cf. Minard, Trois Énigmes I, index, s. v.

(2) *Āgre* surgit en ce sens dans l'hymne cosmogonique du RV. X.129, 3 et 4, justement à proximité de l'imparfait *āsīt*. Dans l'AV. poétique, *kāmas tād āgre...* *āsīt* XIX. 52, 1 émane du RV. et *kālāḥ...* *āgre* 53, 10, bien qu'en finale d'hy., amorce une cosmogonie, comme le montre la mention du dieu Prajāpati.

(3) Même emploi XV.1, 1 ; ibid. 2 se trouve *sá* fonctionnant comme article « défini » (cf. aussi *sá mahimā* ibid. 7, 1 « illa potestas ») ; *saiṣā* (« cette [vache] dont il est question ») est également un emploi étranger aux mantra. De même la juxtaposition hardie *sá pacāmi sá dadāmi...* VI.123, 4 « c'est moi qui cuis, moi qui donne » (en prose « *yajus* ») n'a pas, semble-t-il, d'analogue dans les passages poétiques.

(4) C'est-à-dire, outre les Br., dans les Up. en prose, surtout BĀU. et ChU., mais aussi KeU. et MāU. (in fin.), TU. II.8, 1, KauU. et MaiU. *passim* (et dans des Up. post-véd. comme Subāla IX.15), toujours dans le même emploi et généralement en fin de section. On la décèle à basse époque dans des passages de la Kāśyapaśamh. (médicale) pastichant le style des Br.

rājanyābhyām, *bhadrāpāpāsya* et *opāh*, *bhavārudraū* et *ośarvaū*, *bhūtabhavyām*, *sāhnātīrātraū*¹.

La productivité des dérivés à *vṛddhi* (en dehors de la catégorie des patronymiques) est également un trait commun à l'AV. poétique et aux portions « *brāhmaṇa* ». Dans ces dernières, on relève *cākṣuṣa* XVI.7, 7 *naidāgha* IX.5, 31 *vāsateya* VIII.10, 4 *sāmityā* 6 *sauryavarasā* 27 *vaiśravaṇā* 28 *vaiśāleyā* 29 et les noms des six saisons XV.4, 1 sqq. (*vāsantā*, *grāṣma*, *vārṣika*, *sārādā*, *haimanā*, *śaiśirā*). Le type *prājāpatyā* (IX.6, 28), dérivé adjectival sur nom de divinité, est aussi rare dans les *mantra* (RV. *māruta* est de ce type, mais avec un emploi sémantique assez spécial) qu'il sera fréquent dans la prose des Br. ; il est vrai que l'AV. poétique ou semi-poétique atteste également les formes *aindrā*, *aindrāgnā*, *maitrāvaruṇā*, etc.².

C'est enfin la prose atharvanique qui inaugure la catégorie des noms d'obligation en *-ntya-*, avec *upajīvantya* VIII.10, 22-29 : on voit clairement comment la formation est sortie d'un simple adjectif signifiant « apte à, approprié à », *upajīvantya* figurant dans le même cadre que *āmantraṇtya* (ibid. 7) « propre au conseil ou à la consultation », mot qui à son tour fait suite à *dakṣiṇtya*, *vāsateya*, *sābhya*, *sāmityā*³.

§ 13. Quant au verbe, nous avons relevé l'absence du parfait (§ 11). L'aoriste est employé pour noter un fait récent, soit dans le discours direct, ainsi *prāśīh* XI.3, 26 (analogue XV.11, 2), soit dans la narration, en opposition à un fait du passé mythique noté par l'imparfait (*prāśīh/prāśnan* XI.3, 32 cité ci-dessous § 14).

Le subjonctif — fréquent dans les *yajus* comme dans les *mantra* — cède nettement la place à l'optatif. On voit surgir l'optatif prescriptif, inconnu dans les *mantra*, et qui prendra l'importance qu'on sait dans la littérature ultérieure : VIII.10, 30 et 31 *tād yāsmā evāṃ vidūṣe 'lābunābhiṣīcēt pratyāhanyāt* « ainsi celui auquel, sachant ainsi, on fait l'aspersion au moyen d'une gourde, doit (le)

(1) Les autres types de composés prêtent à peu de remarques. Notons, dans les portions « *brāhmaṇa* », les formes *ekonaviṃśati*, *prthaksahasrā*, *camasādhvaryu* (en *yajus*) et surtout *yajamānabrāhmaṇā* au sens de « explication-rituelle (affectée au maître du sacrifice » IX.6, 18. Les composés du type *ādhipati* (RV. seulement *ādhipatya*, hapax) sont fréquents, mais ils se retrouvent aussi bien dans les portions versifiées.

(2) Un emploi typique est celui du substantif *brāhmaṇa* (nt.) qui désigne d'une part, soit l'étude des Br., soit le texte même VII.66, 1 et 67, 1 (cf. en outre *yajamānabrāhmaṇā* précité) ; d'autre part (dans *jyēṣṭham* br° ou br° *mahāt*) une sorte de *brāhmaṇ* (nt.) à un degré majeur d'ésotérisme X.7, 17 ; 8, 20 et passim XII. 3, 20 XI.5, 10 et 23 (XII. 4, 15 et 20 étant hors de cause, cf. Wh.-La. ad locc.).

(3) L'autre type de noms d'obligation inauguré par l'AV., celui en *-lavyā-*, est limité aux parties poétiques.

refuser » et *nā ca pratyāhanyān mānasā tvā pratyāhanmīti pratyāhanyāt* « s'il ne refuse pas (expressément), il doit refuser (mentalement, se disant) : je te refuse mentalement ». Cet exemple instructif montre en outre :

a) Que la subordonnée accompagnant cet optatif a elle-même son verbe à l'optatif, ainsi encore XI.3, 23/24 XV.10, 1 ; 11, 1/2 ; 12, 1/2-3. Dans une partie des cas on peut penser à une attraction : l'optatif a été de tout temps très sensible à l'attraction¹ ;

b) Qu'une phrase conditionnelle peut être introduite par *ca*, d'autres exemples étant XI.3, 28 (et passim) XV.12, 3 : c'est la fixation d'un emploi déjà présent en quelques passages du RV. et qui aboutira à la conjonction *céd* dans les Br. (*yād* et *yādi* sont limités à l'AV. poétique).

Le tour *eśā vā āparimīto yajñō yād ajāh pāṇcaudanaḥ* IX.5, 21 « le bouc (offert) sur cinq portions de riz (représente un type de) sacrifice illimité » (analogue *ibid.*, 31-36 IX.6, 23) est l'une des phraséologies de prédilection des Br., avec rejet du sujet encadré par la conjonction *yād*. On en chercherait en vain des traces dans les *mantra*. En revanche, le pronom relatif dans le même encadrement, type *eśā vā ātithir yā chrōtrigaḥ* IX.6, 37 « l'hôte (n'est autre qu') un spécialiste de la *śruti* », commence à paraître dans le RV. et se développe dans l'AV. poétique : seule la corrélation *eśā(h)...yāh* souligne qu'on a décidément affaire à de la prose².

§ 14. D'autres fixations syntaxiques dignes de remarque sont les suivantes : la proposition absolutive en valeur temporelle-antécédente, *agniḥ... bhūtvā... pravīśyānti* XII.5, 41 « ... après être devenu Agni, après être entré dans..., il (le) mange » (pareille séquence absolutive est inconnue dans les *mantra*)³. Le discours

(1) Toutefois on a un optatif en phrase relative, sans attraction, à nuance éventuelle, dans VIII. 10, 9 IX.6, 1 XI.3, 23 ; dans IX.6, 24 la transmission littérale est en trouble.

(2) La séquence IX.6, 3-15 montre des combinaisons totalement nouvelles, pour noter des objets ou des actes équivalant à d'autres actes ou objets : la mise en corrélation de deux actes se note par *yād... tād...* « le fait que... est l'équivalent du fait que... » (mais *tād* manque aux §§ 3 et 4 : corrélation zéro) ; celle de deux substantifs se note par *yāh...* substantif (ou pronom *sā*) suivi de *evā tād* « tel objet est précisément l'équivalent de tel autre ». Acte+objet (*yād... sā evā sāh*) figure au § 5. Enfin, au § 6 il y a superposition de *yād*+verbe et de *yāh*+substantif, le corrélatif unique étant *sā evā sāh*. Analogue VIII.10, 32. La langue aspire visiblement à se façonner des cadres rigides.

Une corrélation isolée est *yāvat... tāvat* IX.6, 40-43 : rare dans le RV., mais non inconnue de l'AV. poétique.

(3) Notons à ce propos que la tournure *agniṣomēneṣṭvā* « ayant sacrifié par (le) sacrifice appelé A° » IX.6, 40 donne une impression nettement « *brāhmaṇa* ». — En revanche, l'emploi isolé de l'absol. en *-tvā* après verbe à préverbe, *pratyarpagītva*, figure dans un verset, bien que les autres formes connues de ce type, à date védique, se rencontrent en prose (notamment dans MS. KS.).

direct avec *iti*, alors que dans les *mantra* cette particule conserve en général son ancienne valeur déictique. L'opposition du simple et du causatif, qu'atteste le contact (inusuel en *mantra*) *°śṛṇoti/°śrāvayati* IX.6, 50. L'enclitique *enam* en seconde place de phrase IX.7, 26 XI.3, 56 XII.5, 45. Tous ces traits sont ceux qu'on retrouve dans les Br., même si les *mantra* en amorcent l'emploi çà et là. On notera encore, dans le même sens, le cumul des préverbes *pratyāhan-* (§ 13), *anuvīśic-* VIII.10, 33, *abhiparyāvṛt-* XV.7, 4 ; dans *anuvīkram-* IX.6, 29 et *anuvīcal-* XV (*passim*) succédant à *vīkram-* *vīcal-* apparaît le tour idiomatique, bien connu de la prose ultérieure, *vīkramān anuvī kramate* « il parcourt les parcours (de Prajāpati) à la suite (de celui-ci) », cf. *mrókānumroka* en « *yajus* », ci-dessus § 5 fin.

Les emplois du nom verbal en *-tā-* se développent considérablement ; plusieurs sont inconnus aux passages métriques de l'AV. qui eux-mêmes marquaient un progrès sensible par rapport au RV. : locatif absolu (début dans le RV.), *úddhṛteṣv agniṣv ádhiśrite 'gnihotré* XV.12, 1 « quand les feux sont apportés, que l'offrande au feu est installée » ; prédicat XI.3, 14 sqq. XII.5, 1-3 et 18 ; opposition à un participe présent, *duhyāmānā/dugdhā* XII.5, 23, etc., *mīmāṃsīlā/mīmāṃs(y?)āmāna* IX.6, 24, *yujyāmāna/yuktā* IX.7, 24 ; avec régime génitif, *iṣṭām... gṛhāṇām* IX.6, 31 « ce qui a été sacrifié (= offert en sacrifice) par la maison (= par les gens de la maison) » et, le régime étant *asya* et le verbe *bhavati*, *hūtām asya bhavati* « (ceci) a été offert (correctement) par lui » XV.12, 6 (; 10 ; 13 et *passim*)¹ ; en membre antérieur de composé *yuktāgrāvan, vītalādhvara, āhṛtayajñakratu* IX.6, 27, *jagdhāpāpman* 25 (et *ājagdhā* 26), le membre ultérieur étant régime direct du membre antérieur ; en concaténation, *ā sādayati/lésām āsannānām* 20/21 ; comme élément de périphrase, *vīkrānlāṣṭhat* VIII.10, 8.

Un fait important est l'apparition du nom verbal en *-tāvant-*, dans un locatif absolu d'antériorité, au « verset » IX.6, 38 *āsītāvaty ālithau* « quand l'hôte a eu mangé » : sur ce point, l'AV. va au delà de l'usage des Br. où le nom en *-tāvant-* est à peine acclimaté.

Le participe présent se développe aussi, fonctionnant comme libre apposition de phrase, dans les séquences IX.7, 19-24 ; dans *ibid.* 32-35, il s'agit de participes servant de désignations techniques (noms fictifs de saisons). Dans XV.1, 1 *āsīd tyamānaḥ* « il était se mouvant », le participe est élément de périphrase.

La « tmèse » du préverbe ne figure que dans les conditions qu'on a vues ci-dessus (§ 11) ; en outre, dans *nir evā... dahati... yāḥ... dādāti* IX.5, 31-36 « il brûle en vérité (la chance de son rival...),

celui qui donne », tour qui a été certainement influencé par le type *yā evām veda* (cf. d'ailleurs le *yō vai... veda* de la proposition antécédente). Sur ce point la prose d'AV. est plus proche de l'état des Up. que de celui des Br. anciens ou même du ŚB., où la tmèse est plus ou moins florissante.

Le verset XI.3, 32 sqq. montre que cette prose est susceptible de rendre des valeurs relativement complexes, *tātaś cainam anyēna śīrṣṇā prāśīr yēna caitām pūrva śayāḥ prāśnan/jyeṣṭhatās te prajā mariṣyatīty enam āha* « si [ca] tu as mangé cet (*odanā*) [aoriste de constatation] avec une autre tête (que celle) avec laquelle les anciens Sages le mangèrent [imparfait lointain], (on) lui dit : ta progéniture mourra [futur en discours direct], à partir de l'aîné ». Nous sommes ici aux antipodes du style de *mantra*.

§ 15. Le nombre considérable des hapax et mots ou emplois rares dans l'ensemble de l'AV. (relativement bien plus considérable que dans le RV.) interdit qu'on attache trop d'importance à la présence de tel mot rare dans les portions en prose. L'abondance est grande de noms rituels, ustensiles du sacrifice, noms de cérémonies, de feux, détails concrets : on sort de l'hymnologie conventionnelle, sursaturée des mêmes données.

Cependant peu de mots typiques sont limités aux passages « *brāhmaṇa* », au dehors des noms techniques. Nous avons rappelé ci-dessus le cas du nom neutre *brāhmaṇa* § 12, du verbe *avarudh-* § 11. *Krātu* au sens nouveau de « acte (sacrificiel) » figure dans *°yajñakratu* (cité § 14), composé qui se retrouve dans la prose de TS. Assez caractéristique est *ārlava* « groupe de saisons » (intermédiaire entre « saison » et « année » — emploi curieux du dérivé au sens collectif, qu'on retrouve apparemment dans *vānaspatyā*), le mot étant commun à la prose et aux vers. Notables sont aussi les emplois suivants : *vīdhṛā* « ciel sans nuages », *pāvamāna* au sens de « vent » XV *passim* (aussi dans l'AV. poétique, doublant *pāvana*, éventuellement III.31, 2 IV.11, 4, sûrement X.9, 26 XVII.1, 13) ; *iṣṭām* combiné avec *pūrtām* IX.6, 31 (et AV. poétique ; RV. hapax *iṣṭāpūrtēna* au 10^e maṇḍ.) ; *īśā* au sens de « souveraineté » XV.1, 5 ; l'usage de *°vādin* pour désigner les tenants d'une doctrine, dans *brahmavādin* XI.3, 26 XV.1, 8. La mention du dieu Prajāpati et de l'épithète (hypostasiée) *parameṣṭhīn* est commune à la prose et aux strophes ; de même l'emploi généralisé de *sārva* au sens de *vīśva* (encore fréquent dans les parties poétiques, mais en voie de se figer). Le développement de l'expression abstraite se marque par un emploi tel que *yajñāsya sātmatvāya* et *yō āvichedāya*, en

(1) Tour répandu dans la prose ultérieure, notamment chez Baudh.

épexégèse, IX.6, 38 « afin que le sacrifice ait son essence, afin que le s^o ne soit pas interrompu »¹.

§ 16. Sans qu'il paraisse possible d'instaurer une comparaison méthodique avec les Br., on est amené à conclure que la prose « *brāhmaṇa* » dans l'AV. se situe à un niveau plus ancien, comme le montrent la pauvreté morphologique, la raideur et l'uniformité des procédés. On sent le voisinage de la gangue des « *yajus* », dont cette prose est issue². Les indices proprement grammaticaux sont plus troubles, comparés à ceux tirés du style ; même le fait que la « tmèse » est rare, qu'il existe (en hapax) un nom verbal en *-tāvanti-*, orienteraient vers une date plus récente. Nous ne croyons pas, en définitive, que ces arguments suffisent à modifier l'impression générale que nous laisse cette prose, impression de fragments péniblement venus au jour parmi la masse des *yajus* et des *mantra* environnants.

(1) On peut rattacher à ce groupe l'expression *tād vratām* IX.6, 38 « c'est là la méthode (correcte) », qui rappelle les « titres » rétrospectifs qu'on a par ex. dans les Up. Quant à *tasya vrātyasya* XV.15, 1 et 18,1, c'est une sorte de *pratīka*, figurant en tête d'un développement.

(2) Nous avons vu § 10 les similitudes de matière traitée entre passages « *brāhmaṇa* » et portions métriques. C'est à l'influence du *yajus* que semble due la présence des suites de noms reliés par *ca...ca...* (IX.6, 32 sqq. XII.5, 7-10 ; 6, passim, XV passim ; cf. ci-dessus § 5), le sectionnement en tranches marquées par des refrains ou des cadres répétés, le rappel de l'image des orientés (XV.2, 1-4 ; cf. ci-dessus § 6). Nous voyons VIII.10, 11-17 un développement « *yajus* » (*ārja ehi...* et les identifications qui suivent, d'allure semi-métrique) s'infiltrer à l'intérieur d'un texte en « *brāhmaṇa* ».

Le point le plus remarquable est que le « *brāhmaṇa* » développe le procédé des identifications cher aux « *yajus* » (§ 9) : on le trouve en effet de façon brève IX.6, 1-2 et 16-17 ; de façon suivie IX.7, 1-18 — assimilation des membres du bœuf aux divinités ou à diverses entités du monde extérieur — et XI.3, 1-17 — assimilation des ingrédients et ustensiles propres à la préparation du plat de riz, avec des entités du monde extérieur « in the most grotesque manner of the Brāhmaṇas » Wh.-La., p. 625 ; enfin, au Livre XV, en divers endroits, notamment 3, 4-8 où l'image du siège destiné au Vratya est analogue à celle qu'on retrouve AB. VIII. 12 JB. II.24 KauU. I.5. Cet exemple montre le lien étroit existant entre la phraséologie des portions « *brāhmaṇa* » d'AV. et celle de la littérature ultérieure.

NOTE ADDITIONNELLE SUR LA VERSION KASHMIRIENNE

Tout comme la vulgate, la version paipp. contient des « hymnes » ou fragments, des strophes isolées, qui présentent le caractère de *yajus* non-métriques. On y retrouve les thèmes familiers (du reste, les coïncidences entre Śaunaka et paipp. sont nombreuses dans ces textes), ainsi la mention des quartiers (XVI. 93 ; 118 ; 121-123), celle des membres du corps (XVI. 147-149), les phrases à précatif (*saneyam, videyam, kriyāsam, bhūyāsam*, XX.53). Le motif de l'Odana figure XVI.70-73, dans des hymnes qui répondent assez vaguement à Śaun. XI.3 (également en prose).

La répartition est variable et peu instructive. La prose apparaît volontiers au terme des Livres. Parmi ceux-ci, plusieurs manquent d'« hymnes » en prose, à savoir VI, IX-XV, XVIII et XIX. Au contraire, II en abonde.

Plus intéressants sont les passages en style « *brāhmaṇa* », caractérisés par l'expression *ya evaṃ veda* (qui figure d'ordinaire en abrégé dans le manuscrit). C'est ainsi que cinq pièces à structure paryāya de Śaun. se retrouvent dans le paipp., à savoir VIII. 10 à XVI.133-135 ; IX.6 à XVI.111-117 ; IX.7 à XVI.139 ; XI.3 à XVI.53-58 ; XII.5 à XVI.140-146 ; seule la sixième (formant le Livre XV de Śaun.) n'est représentée que par un bref échantillon hors du XVI^e Livre de paipp. (XVIII.27). Il n'y a guère de nouveauté de quelque importance, si ce n'est la mention des trois pressurages XVI.116. Les divergences entre les deux versions sont grandes pour XI.3, en général minimales ailleurs, hormis les articulations du texte.

Le paipp. compte aussi plusieurs morceaux nouveaux, ainsi, à XII.7, un « hymne » aux Eaux, avec le cadre linguistique nettement *brāhmaṇa* : *ūrdhvaścuto vai nāmaitā āpo yat..../adhipatir bhavati svānām cānyeṣām ca ya evaṃ veda*.

Deux pièces contiguës du Livre IX (20 et 21), eulogie de l'Offrande, font apparaître les expressions typiques *ava run(d)dhe* et *nir-vāp-* (cette dernière forme, qui manque RV. AV. en son emploi technique, sera commune aux Br.). Le second de ces deux hymnes

atteste en outre l'attaque de phrase en *yo vai* avec le verbe à l'optatif, la reprise de *nir-vap-* en *anunirvap-*, l'équivalence *eṣa vā ekarṣir yad agniḥ*, enfin *ya evaṃ veda* ou *vidvān*.

De même les compositions en séquence du Livre XVII (27-29), éloge de l'Anaḍvah. L'hy. 28 présente une énumération *ṛtu/ārtava*, *ṛṣi/ārṣeya*, *aṅgiras/āṅgirasa*, *atharvan/ātharvaṇa*, analogue à celle qu'on rencontre Śaun. XVI.8.

C'est, à nouveau, le Livre XVI (répondant en gros aux Livres VIII-XI de la vulgate) qui donne le plus de matériaux, dans la série des hymnes 118-126 (à sujet mal délimitable), où apparaissent des types de phrase comme *yaṃ kāmayaṭa pāpīyān (vasīyān)...* *syād iti* (119), *ta samrddham* (125), la reprise *nirupya/anu nirvapet* (119), les formes nouvelles *pramāyuka* (ex corr. : type de dérivation inconnue des mantra) (120), *phalīkṛta* (124; Śaun. a déjà *phalī-karaṇa*), sans compter *ya evaṃ veda* (125 et 126).

On peut noter que les traits archaïques sont moins accusés que dans la vulgate : ainsi la tmèse n'est attestée que dans le banal *ava ca run(d)dhe* IX.20 et *pari... vaśanti (?)* XII.7¹.

{1} Autres mots nouveaux *ūrdhvaścul*, *praskadvān*, *takvan*, *abhimanya*, *paricit* (épithètes des Eaux) XII.7; *odanaloka* XVI.126; *galantikā* 124. Mots rituels *ekaśarāva*, *dvi°*, etc. IX.21; *sarvapṛṣṭha*, *trirātra*, *satirāyaṇa* XVII.29; *vi-vap-* XVI.120; *brāhmaṇa* comme désignation d'un type de textes IX.29 (13). Noms de l'année en *idā-valsara*, *anu°*, *pari°*, *saṃ°*, ibid. 15. Jeux verbaux *bhūli*, *a°*, *nir°*, *parā°*, ibid. 14. — Un passage en « *brāhmaṇa* » termine l'hy. final de XIII, avec une suite d'imparfaits cosmogoniques; une strophe de même caractère termine l'hy. final de VI.

REMARQUES SUR LA CHĀNDOGYA-UPANIṢAD

I. RÉPÉTITIONS EN FIN DE KHAṆḌA. — Un certain nombre de khaṇḍa présentent les derniers mots répétés. C'est une façon de marquer la fin d'un développement, et il s'agit d'une division rationnelle et non mécanique, puisqu'on ne la trouve que dans une partie des khaṇḍa. La portion ainsi délimitée coïncide parfois (mais exceptionnellement) avec l'étendue d'un khaṇḍa; normalement elle embrasse deux et souvent aussi plus de deux khaṇḍa. On peut imaginer qu'à un stade initial de la composition, ces sections formaient autant de petites Upaniṣad qui auront été rejointes ensuite et remaniées de manière à s'intégrer dans cette unité supérieure, relativement cohérente et unitaire de style, qu'est la Chāndogya.

Les éléments répétés sont les suivants. Au premier prapāṭhaka, *yalkāmaḥ stuvīta* (3), *anusamāharati* (5), *sāma gāyati* (7), *loke loka iti* (9), *tathoktasya mayeti* (11), *upaniṣadam veda* (13). Au prap. II : *sāmopāste* (10), *taḍ vratam* (21), *omkāra evedaṃ sarvaṃ* (23), *ya evaṃ veda* (24). Au prap. III : *etaḍ eva taḍ bhūyaḥ* (11), *ya evaṃ veda* (13), *sāṇḍilyaḥ* (14), *taḍ avocam* (15), *jyolir uttamam iti* (17), *nimrederan* (19). Au prap. IV : *ya evaṃ vedeti* (3), *vīyāya (iti)* (9), *nāvaranta iti* (15), *nānevaṃvidam* (17). Au prap. V : *tasmin svapna-nidarśana iti* (2), *ya evaṃ vedeti* (10), *agnihotram upāsata iti* (24). Au prap. VI : *vijajñau (iti)* (7), *vijajñau (iti)* 16. Au prap. VII : *taṃ skanda ily ācakṣate* (26). Au dernier prap. : *utkramaṇe bhavanti* (6), *prajāpatir uvāca* (12), *abhisambhavāmi* (13), *lindu mābhigām* (14), *na ca punar āvartate* (15).

On peut discuter sur la question de savoir si telle ou telle de ces clausules était indispensable, ou si une répétition similaire n'eût pas été de mise ailleurs encore (ainsi II.22, qui forme un excursus autonome). Dans l'ensemble, le sectionnement est justifié, et c'est à bon droit et sans trouver de difficulté que A. Foucher l'a pris pour base de son analyse de la Ch. (éd. Senart, pp. XII-XXXII).

Le procédé est clair : la répétition affecte deux ou trois mots (4 au maximum) formant groupe (seul le nom propre *sāṇḍilyaḥ*

figure à l'état isolé) ; ces mots ne sont pas nécessairement typiques, on notera la formule banale *ya evaṃ veda*. S'il s'agit du verbe — cas le plus fréquent — la répétition englobe le préverbe joint (mais non le préverbe séparé, dans *upa ca nimreḍeran* où seul le dernier mot est répété). Dans une partie des éditions (ainsi dans la dernière en date, celle de Radhakrishnan, peu recommandable d'ailleurs pour l'exactitude des transcriptions), la clausule VIII.14 présente une sorte de chiasme *śvetam (śyetaṃ?) adatkam adatkam śvetam lindu mābhigāṃ lindu mābhigāṃ*. Le fait se retrouve hors de la Ch., cf. ci-après.

Le procédé persiste dans les Upaniṣad postérieures, mais de manière assez inégale. Dans l'ensemble, on a l'impression qu'il s'est mécanisé. Dans deux Up. brèves, Mu. et Ke., la répétition n'a lieu qu'au terme absolu, ce qui est normal. Elle fait défaut dans Mā. et dans I. — dans ce dernier cas sans doute parce que l'usage était inconnu de la VS. où ce court texte a été incorporé. Dans des Up. plus longues, Mai. et Kau., les clausules répétées se trouvent en fin de chaque adhyāya et nulle part ailleurs : elles font donc double emploi avec la division normale, et n'enseignent aucun sectionnement supplémentaire. Il en est un peu autrement de Pr. qui, outre la répétition terminale, en comporte une au 3^e praśna, c'est-à-dire à la moitié de l'œuvre. Le passage du 3^e au 4^e praśna n'indique pas de coupure spécialement importante, il s'agit donc d'une division automatique.

Il en est autrement pour Ka. où d'une part toute répétition terminale fait défaut (cas exceptionnel !) et où l'on en constate une à la 3^e section : ceci signale sans doute moins le terme d'une première moitié que celui de l'Up. primitive, à laquelle, tous les auteurs en conviennent, il s'est ajouté secondairement un développement qui forme aujourd'hui les sections 4 à 6. Nous avons ici le signe clair d'une répétition restituant un état ancien de la tradition. De même pour Śv., où la clausule répétée affecte (outre le terme absolu de l'ouvrage) la fin du premier adhyāya, lequel formait aussi un élément indépendant. Cette indépendance, que souligne le contenu, est confirmée par la présence de l'expression *tad brahmopaniṣat param* (celle-là même qui est répétée)¹.

(1) De même a-t-on *ity upaniṣat* T. (terme de II et III ; cf. *ṣa vedopaniṣat* non loin du terme de I) ; *ity uktopaniṣat* vers la fin de Ke. ; analogue *ya etām evaṃ sāmnam upaniṣadam veda* Ch., en fin du prap. initial (« celui qui connaît ainsi — c'est-à-dire ésotériquement — l'enseignement-par-affinité des mélodies ») ; cf. encore *tasyopaniṣat* BĀ. II.1, 20 — fin de brāhmaṇa — (« l'enseignement de cet [ātman] s'exprime par l'affinité [satyasya satyam] »).

De manière plus lointaine, on a les expressions *ity anuśāsanam* BĀ., fin du 2^e adhy., et *ity uktānuśāsanāsi*, fin du 4^e (compte non tenu du vaṃśa surajouté) ; *etāvad anuśā-*

Dans T., les répétitions indiquent la fin des valli I et II ; la 3^e et dernière valli n'a pas de répétition expresse, mais il faut tenir compte du fait qu'on a, à proximité du terme absolu, des reprises triples en cascade, *hā3 vu, aham annam, aham annādaḥ*, enfin *aham ślokaḥ* ; du fait, d'autre part, que la formule finale est mutilée, avec les mots *abhyabhavām (sic)/suvarṇajyotiḥ/ya evaṃ veda*¹.

Enfin les répétitions dans Ai. terminent les sections correspondant aux divisions de l'Ai. Ār., texte dans lequel cette Up. se trouve enkystée. Ainsi la clausule du kh. 3 répond à celle du 4^e adhy. de l'Ār. ; celle du kh. 4, à la fin du 5^e adhy. ; celle du kh. 5, à la fin du 6^e adhy. Il est inutile de décrire les répétitions que présentent certaines Up. post-védiques : il ne peut s'agir que de l'imitation lointaine d'un usage qui avait pris naissance dans les écoles rituelles et avait sa raison d'être autour des récitation orales des vieux textes.

Un fait remarquable est que la BĀ., qui passe pour la plus ancienne des Up., n'offre pas trace du procédé, bien qu'elle ait un grand nombre de morceaux détachés ayant pu appartenir à des Up. distinctes. Sans doute est-ce parce que la BĀ. adhérerait assez fidèlement à la norme du ŚB., lequel ne comportait pas de pareilles clausules.

sanam Kā. II. 3, 15 ; ou encore *vijajñāu iti* Ch. en fin du prap. VI, formant encadrement avec le *vijajñāu iti* à l'intérieur du même prap. (7), *iti ha smāha sādṛityaḥ* Ch. III.14, *ity eva tad avocam* III.15, *iti... uvāca* VIII.12.

Ailleurs certaines divisions sont indiquées par des formules affrontées, l'une notant le terme du développement précédent, l'autre le début du développement à venir, *ity ālimokṣāḥ/atha saṃpadaḥ* BĀ. III.1, 6 et surtout (parfois au milieu d'une section numérique) *ity adhidevatam/athādhyātmam* Ch. I.5 ; 6/7 BĀ. I.5, 21/22 II.3 Ke. IV.4/5 ; ou *ity adhibhūtam/athādhyātmam* BĀ. III.7, 15 ; ou enfin l'ordre inverse *ity adhyātmam/athādhidevatam* Ch. III.18. A distance, *tasyopavyākhyānam* Ch. I.1, 1/ *iti... upavyākhyānam* 10. On voit que *atha* inaugure un développement, signale en somme un titre (sporadiquement) : on le trouve encore dans *athātaḥ saṃprattiḥ* BĀ. I.5, 17, *athāto vratamīmāṃsā* 21 (et autres intitulés analogues au chap. II de Kau., passim). Sans *atha*, mais au même sens, *tasyā upasthānam* BĀ. V. 14, 7 *tasyopavyākhyānam* Ch. III.19 (confronté à *ity ādeśaḥ*, comme au début même de l'Up. on a l'équivalent d'un *ity upaniṣat*, auquel est confronté *tasyopavyākhyānam*).

Enfin la formule connue *ya evaṃ veda* (« celui qui sait d'un tel savoir ésotérique ») constitue aussi une clausule courante, bien que nullement nécessaire. Elle a une force drastique, puisqu'elle oblige le verbe antécédent à prendre la place initiale de la phrase, ou, s'il est accompagné d'un préverbe, à laisser cette place au préverbe mis en position de « tmèse ».

(1) Noter que ces clausules répétées de T. sont d'une forme assez insolite avec chiasme (comme ci-dessus Ch. VIII.14) : *tan mām āvīt tad vaktāram āvīt/āvīt mām āvīt vaktāram* ; ainsi que : *sa ya evaṃ vidvān ete ātmānam sprṇute/ubhe hy evaiṣa ete ātmānam sprṇute ya evaṃ veda/ity upaniṣat*.

II. ARTICULATIONS DU TEXTE. — On a souvent admis pour la Ch. (comme d'ailleurs pour d'autres Up.) que le texte avait été remanié et qu'à l'origine il consistait en développements indépendants. Le fait est fort plausible. Mais il faut en ce cas admettre corrélativement que le rassemblement des textes séparés a entraîné une certaine unification ou uniformisation.

Il y a des résonances d'une section à l'autre. Ainsi pour les personnages : Uddālaka Āruṇi, protagoniste de V, puis de VI, est déjà mentionné III.11, comme instructeur du *brahmaṇ*. Le roi Pravāhaṇa Jaivali, héros des tournois de la Ch. (comme le roi Janaka l'est de ceux de la BĀ.) figure V.3 et déjà (dans le même rôle, à vrai dire conventionnel, de kṣatriya supérieur aux brāhmanes) I.8.

Pour les notions : on sait que les chapitres I et II traitent des corrélations du *sāman* : c'est la portion proprement sāmavédique de l'Up., ayant ses itihāsa et ses brahmodya à l'instar d'un texte autonome. Pravāhaṇa y exalte l'*udgītha* (c'est-à-dire le *sāman* en sa partie centrale) du même ton que, sur le plan philosophique, il parle ailleurs du *brahmaṇ*¹.

A partir du III, il ne sera plus question du SV., sinon III.3 où cette Saṃhitā figure à son rang modeste dans la série des quatre Veda (cf. aussi IV.17). Toutefois, c'est la spéculation des *udgātṛ* qui a dû provoquer les allusions qu'on rencontre à la stance *gāyatrī* III.12 et 16 (lesquelles d'ailleurs se retrouvent aussi BĀ. V.14) et au mètre *virāj* IV.2. C'est elle qui a contribué à maintenir à travers toute l'œuvre l'insistance sacrificielle, notamment III.16-17 (symbolique du sacrifice), IV. 10-14 (les feux comme maîtres d'enseignement), 16-17 (sorte de *rahasya* liturgique), V.18 (sur la nécessité de l'Agnihotra). Sans doute ce type de données n'est entièrement absent d'aucune Up. ; ces textes baignent dans l'atmosphère rituelle, beaucoup plus qu'on ne l'admet communément. Mais de toutes, c'est peut-être la Ch. qui apparaît le moins sécularisée². En revanche, les rites magiques y sont sommaires,

(1) Il est remarquable que la BĀ., qui devrait rester étrangère à toute occupation sāmavédique, contient cependant, au chapitre introductoire (section 3), un itihāsa sur l'*udgītha*, résumant les réflexions sur le même sujet étalées dans Ch. I. Ce ne peut être qu'un emprunt à quelque tradition des Sāmavedin.

(2) Rappelons à ce propos que le docteur Śāṇḍilya, bien que créateur du fameux « *tat tvam asi* », n'est mentionné qu'une fois et sans cette consécration que constitue le brahmodya pour un personnage de cette importance ; Uddālaka, autre maître brahmanique, est en partie dans un jour fâcheux, et plus encore son fils Śvetaketu. Au contraire, dans la BĀ., le roi Janaka est un simple arbitre ou (selon les circonstances) un « interrogant », à vrai dire fort incisif. C'est le brāhmane Yājñavalkya qui demeure le grand héros, celui qui relève le défi et qui triomphe au tournoi. La BĀ. marque le point culminant du pouvoir des brāhmanes.

alors qu'ils occupent une place marquée en fin de la BĀ. : celle-ci inaugure un type de développement, d'ailleurs sans lendemain, qu'on pourrait appeler **ghya-upaniṣad*, contrastant avec le gros de l'Up. qui demeure, comme les Up. voisines, sur le plan d'une **śrauta-upaniṣad*, c'est-à-dire une réflexion sur les rites solennels¹.

Le thème du *prāṇa* apparaît étroitement lié à celui de l'*udgītha* : il s'agit, sur le plan le plus modeste, du « souffle oral », celui qui sert à l'émission de la syllabe *om* (I.2) — on retrouve cette même filiation BĀ. I.3 —. Du « souffle oral », on est passé ensuite à l'*ātman*, souffle interne, puis au *brahmaṇ* dont — le cercle se refermant — la syllabe *om* est l'expression littérale. Le *prāṇa* est encore évoqué V.1-2 (primat du souffle proprement dit sur les « souffles » ou sens) ; 19-23 (offrande aux souffles) VII.15 (le « souffle vital » comme chaînon ultime du *nidāna*).

Les corrélations numériques se développent tout au long de la 1^{re} Lecture, qui constitue ce qu'on appelle (à la fin) une *sāmnām upaniṣat*, ce que nous avons traduit p. 92 « enseignement-par-affinité (ou : par-corrélations) des mélodies ». Elles ont nettement l'aspect de triades (comme dans BĀ. I.5-6) ; la 2^e Lecture traite de corrélations à cinq termes (comme BĀ. I.3-4), puis à sept (comme BĀ. I.5). Le lien entre les deux Lectures est marqué d'aussi près qu'il se peut par les formules affrontées *sāmnām upaniṣadam/samastasya... sāmna upāsanam* (on sait depuis Senart que les expressions *upās-* et *upaniṣad* sont synonymiques). C'est la séquence par « cinq » qui est le seul élément de jonction entre II et III ; la série à cinq termes se retrouve plus loin, au prap. V (les cinq feux, les cinq maîtres de maison) ; dans VI domine la série « trois » et « trois fois trois », dans VII la série « quinze », qui est un multiple à la fois de 3 et de 5. Les portions proprement philosophiques se sont développées autour d'un cadre de correspondances numériques ; elles sont l'achèvement d'une séquence à *x* termes, comme déjà dans le RV. l'élément ésotérique, transcendant, était conçu comme un « quatrième » situé après des éléments numériquement désignés.

(1) Un indice isolé des tendances « religieuses » de Ch. est celui — déjà relevé par Senart — de l'expression rituelle *saṃpāta* appliquée au *karman*, pour désigner le « résidu » des actes V. 10, 5 ; la traduction « jusqu'au bout » de Senart est évidemment un simple accommodement. Ceci atteste, par un biais, l'origine ritualisante de la notion du *karman* : on est passé de l'acte « sacrificiel » à l'acte « éthique », en incorporant la notion de « résidu ». Noter à ce propos que la BĀ., moins cléricale, dérive l'enseignement sur l'acte de considérations pour ainsi dire physiologiques (III.2, 13), alors que la Ch. le fait dépendre d'un enseignement ésotérique sur le *brahmaṇ* (IV.14, 3 et VIII. 1,6) ; en ces deux passages, le « *karman* » a reçu sa teinte défavorable, c'est le *pāpaṃ karma* ou le *karmajito lokah*, c'est-à-dire **pāpakarmajita*, opposé au *punyaṇjito (lokaḥ)*. Dans BĀ. (précité) au contraire, le « *karman* » est indifférent.

III. CONCORDANCE CHU.-BĀU. — Des passages parallèles entre les deux grandes Up. se rencontrent, on le sait, d'un bout à l'autre des recueils (liste commode par Foucher dans l'éd. Senart de BĀU., p. xxviii). Mais d'ordinaire, si la pensée est similaire, l'expression diffère suffisamment pour qu'on ne puisse superposer les deux versions, ni même les ramener à une sorte d'archétype commun. Il y a cependant un long passage, au début de Ch. V et de BĀ. VI, où les analogies sont plus massives qu'ailleurs et littéralement plus probantes. On peut donc choisir cet ensemble (Ch. V.1, 3-10 BĀ. VI.1-2) pour étudier les variations d'un texte à l'autre : il englobe la querelle des organes des sens, la doctrine des cinq feux avec son corollaire, la bifurcation des deux voies menant à l'autre monde.

D'une manière générale BĀ. développe, parfois redonde ou glose, Ch. resserre, mais les choses ne sont pas si simples, et il y a des traces d'un aménagement inverse. — Dès le début, à propos de la définition de chaque sens — souffle, parole, vue, ouïe, sens interne — BĀ. ajoute une phrase en *ya evaṃ veda* qui reprend de manière explétive, mais « parlante », le contenu de la proposition initiale de chaque paragraphe. La BĀ. use du même procédé en d'autres chapitres ; en l'occurrence, cette addition semble bien être un phénomène secondaire, tout comme l'addition inattendue d'un sixième « sens », le *relas* (sens génésique) : cette addition est-elle en rapport avec les tendances eugéniques qu'attestent les portions finales de cette Up. ?¹

Le « départ » des souffles est décrit de manière presque identique de part et d'autre, avec les seules additions que nécessite la mention de *relas/prajāti* chez BĀ. Toutefois, dans chaque série, la BĀ. adjoint au participe initial le substantif afférent, à l'instr., ce dont Ch. se dispense ; il s'ensuit que Ch. 1, 11 posera *amanāsaḥ*, là où BĀ. 1,11 donne *avidvāṃso manasā* ; *dhyāyantaḥ* semblait apparemment trop peu expressif². L'hommage que rendent au « souffle vital » les sens vaincus est présenté dans BĀ. comme un *bali*, une manière d'« offrande rituelle », ce qui est plus naturel que la position chez Ch. d'axiomes détachés, et ce qui prépare mieux à

(1) Dans le détail, *vasiṣṭham* Ch. 1, 2 équivaut à *vasiṣṭhām* BĀ. 1, 2, mais la leçon *sa hāsmāi kāmāḥ padyante* Ch. 1, 4 est nettement vicieuse en regard de BĀ. 1,4 *saṃ hāsmāi padyate* ; *ahamśreyasi* Ch. 1, 6 est inférieur à *śreyase* BĀ. 1,7, et *pāpiṣṭhataram* à *pāpiṣṭhaḥ*, ibid.

(2) *Bālāḥ* Ch. ibid. équivaut à *mugdhaḥ* BĀ. — L'apodose des phrases en *yathā* est constituée par les éléments *evaṃ ajīviṣṭa* BĀ., par *evaṃ* seul Ch., que Senart, bien à tort, traduit par « c'est vrai ».

Un peu plus loin, dans l'image du coursier (où BĀ. dilate en *mahāsuhayaḥ saindhavaḥ* ce que Ch. rend par le seul *suhayaḥ*), le *saṃkhiḍ-* de Ch. équivaut à *saṃvṛh-* BĀ. et la variante *śaṅkhu* BĀ. est inférieure à *śaṅku* Ch.

la question que posera le « souffle » au paragraphe suivant : « quelle sera (ou : quelle est) ma nourriture ? Quel sera (ou : est) mon vêtement ? », question qui survient un peu en l'air dans Ch. A ce point les deux textes divergent sensiblement. La conclusion générale fait défaut dans BĀ., moins soucieuse de marquer la morale des épisodes que ne l'est l'Up. rivale. Cette conclusion figure de façon plausible, mais peut-être secondaire, Ch. 1,15, antérieurement au questionnaire sur la nourriture et le vêtement, dont ce texte fait une section détachée¹. L'enseignement sur les feux et les voies s'encadre, suivant un usage fréquent, d'un *itihāsa*, dont les protagonistes sont le jeune (*kumāra*) Śvetaketu et le roi Pravāhaṇa. Ici, à nouveau, la BĀ. développe en général et amplifie. Mais plusieurs variantes, ainsi *samitīm* Ch. 3,1/*pariśadam* BĀ. 2,1 (*sadas* Kau. I.1), sont sans importance. Il y a cinq questions posées par le Roi ; l'ordre en diffère. Noter que seule la Ch. donne la réponse, fût-ce indirectement, à deux de ces questions, celle relative à la « cinquième » offrande (BĀ. ne précisait pas le quantième), dans laquelle les eaux reçoivent la parole humaine (cf. 9, 1), et celle relative au monde qui « ne se remplit pas » (cf. 10, 8). A cet égard, la tradition de Ch. est indiscutablement plus sûre.

Ceci dit, l'*itihāsa* est mieux articulé dans BĀ. ; il y figure notamment l'invitation du Roi au jeune brâhmane (2, 3) et la demande d'initiation formulée par le père, à l'incitation du Roi (2, 7) : ces rouages sont sans doute nécessaires et figuraient dans l'archétype. En tout cas la question « *katame ta ili* », avec la réponse « *ime - ili ha pratikāny udājahāra* » (BĀ. 2, 3), manque fâcheusement dans Ch. (même le texte accourci de Kau. I.1 a conservé un élément analogue), d'autant plus fâcheusement que, comme on l'a remarqué depuis longtemps (Deussen), la phrase de Ch. 3, 5 *yathā mā tvam tālailān avadaḥ*, gauchement répétée un peu plus loin (3, 7), implique précisément la présence ancienne du « *katame... ime* ». La BĀ. est plus logique quand elle donne d'une part *tathā nas tvam tāta jānīthā yathā...* (2, 4) et un peu plus loin (sous réserve qu'ici la teneur n'est pas assurée) *tathā nas tvam gaulama māpa-*

(1) Contrairement à Senart, nous croyons que *tat* Ch. 1, 13-14 = BĀ. 1, 14 est purement et simplement le corrélatif de *yat*, comme le montre d'ailleurs le double ton dans les éditions accentuées de BĀ. ; la leçon *tat(-)pratiṣṭho 'si* BĀ. il est vrai ne s'accorde pas avec cette interprétation, mais, bien que commune aux deux recensions, elle doit être secondaire par rapport à *tat pratiṣṭhāsi* de Ch. Ces axiomes signifient seulement « dans la mesure même où je suis le support (etc.), dans cette mesure tu l'es aussi », ce qui revient à dire « tu embrasses toutes les propriétés dont chacun de nous possède un élément isolé ». — Enfin le sujet de *lambhukaḥ* et *anagnaḥ* Ch. 2, 2 est bien le « souffle » (Senart en évoque la possibilité dans sa note), comme le confirme *anam anagmam* BĀ. 1, 14.

rādhāḥ (sic)... *tathā*¹. L'archétype portait quelque proposition qui aura été approximativement transcrite par BĀ. et remplacée par une phrase banale et illogique dans Ch.

La séquence des corrélations qui suivent, entre Agni et chacun des mondes, avec les offrandes consécutives et les symboles afférents, est assez semblable de l'un à l'autre texte. La lune et les astres (Ch. 4, 1) sont mieux appariés au monde d'en haut que les *dis* et *avāntaradis* de BĀ. 2, 9, lesquelles sont mentionnées Ch. 6, 1 pour le monde céleste et remplacées dans ce contexte par *candramāḥ* et *nakṣatrāṇi* BĀ. 2, 11. De même *vāyu* Ch. 5, 1 est meilleur, à la place que le mot occupe, que *saṃvatsara* BĀ. 2, 10. Inversement, *prthivī* BĀ. 2, 11 est préférable à *saṃvatsara*. Les autres divergences sont indifférentes.

A ces corrélations se rattache immédiatement la doctrine des deux voies. L'attaque en *tad ya itthaṃ viduḥ* Ch. 10, 1/ *te ya evam elad viduḥ* BĀ. 2, 15 (« ceux qui savent ainsi ») se scinde aussitôt en deux branches (ce que les traducteurs manquent souvent à dégager, quand ils mettent « ceux qui savent ainsi et qui... ») : a) les gens qui sont hors des agglomérations humaines (Ch. et BĀ.) et b) les gens qui sont dans une agglomération (Ch. ; BĀ. se borne à les désigner par leur activité). La définition qu'en donne Ch. est plus exacte, semble-t-il, que celle de BĀ. : les gens « *araṇye* » sont ceux pour qui la *śraddhā* ou « pratique religieuse » est faite de *tapas* (*śraddhā tapa ity upāsate*), littéralement qui mettent en équivalence *śraddhā* et *tapas*². La BĀ. donne plus confusément *śraddhām satyam upāsate*, « ceux pour qui la pratique religieuse consiste en Vérité ». Ceux qui sont « *grāme* » se définissent comme des êtres pour qui le sacrifice et l'œuvre pie se résument dans le don (l'aumône) (*iṣṭāpūrte dattam ity upāsate*)³; ici encore la BĀ. obscurcit l'expression en un *ye yajñena dānena tapasā lokāṇi*

(1) Il y a en tout cas ici une allusion au fait qu'il est contre l'ordre qu'un kṣatriya enseigne un brāhmane, cf. BĀ. II.1, 15 Kau. IV.19. C'est aussi ce que, d'autre manière, rend le passage correspondant de Ch. (3,7) « ce savoir jusqu'à toi n'est jamais arrivé aux brāhmanes ; ainsi l'enseignement afférent (non pas « la domination », comme veut Senart) a été le propre de la classe noble, dans tous les mondes ». Écho lointain dans *yo na mānam upāgāḥ* Kau. I.1 (en variante).

(2) Tel est le sens d'*upās-*. Senart avait fait un premier pas vers la vérité quand il rendait ce verbe par « connaître » : *ya evam upāste* (passim) est bien en effet un analogue de *ya evaṃ veda*. Mais il y a en plus l'idée d'un savoir dégageant une équivalence, consistant en une corrélation ou une identité. D'où le fait que, comme dans l'exemple cité, *upās-* comporte en principe deux régimes en asyndète ou bien, s'il n'y a qu'un régime, l'autre est à suppléer par le contexte, comme dans *prajñety enad upāsīta* BĀ. IV.1, 2 « qu'on sache que le (*brahmaṇ*) équivaut à intellect ».

(3) Noter que la formule *iṣṭāpūrtena* est associée dans le RV. 10.14, 8 (seul passage où figure le mot) aux âmes qui se rencontrent avec les Pères « *parama vyoman* ».

jayanti, formule dans laquelle se réintroduit le *tapas* qui selon la Ch. et à juste titre était une caractéristique des gens « *araṇye* »¹.

Les étapes du circuit marquent quelques divergences. Dans la Ch., pour le *devapatha*, on a successivement flamme², jour, quinzaine croissante, semestre septentrional, année, soleil, lune, éclair, *brahma(loka)* ; BĀ. remplace l'année par le monde des dieux et supprime la lune. La liste de Ch. est reproduite à un autre endroit du texte (IV.15, 5) où l'expression complémentaire terminée par *nāvartante* paraît être à l'origine de la clause nominale *na punar āvṛtīḥ* que donne BĀ.

Les étapes du *pitṛpatha* sont dans Ch. : fumée, nuit, quinzaine décroissante, semestre méridional, *pitṛloka*, espace vide (*ākāśa*), lune ; puis, dans l'itinéraire du retour à la terre, à nouveau l'espace, puis vent, fumée, brouillard, nuage, pluie. Ici, pour une fois, la BĀ. simplifie : elle conduit du *pitṛloka* directement à la lune, l'« espace » ne figurant que dans le chemin du retour, où manquent encore les étapes fumée, brouillard et nuage ; mais l'expression *imam evākāśam* dans ce contexte semble bien indiquer que cette étape avait été une première fois mentionnée dans l'itinéraire ascendant. D'autre part, la Ch. peut avoir été fidèle à une tradition antérieure en citant la lune aussi bien pour le *deva*^o que pour le *pitṛ-patha*. Kau. I.2 se réfère au fait que la bifurcation s'effectuait à l'étape « lune » ; cf. plus lointainement JUB. III.28, 1 et JB. I.49 où se trouve la séquence : fumée, nuit, jour, quinzaine décroissante, quinzaine croissante, mois (c'est-à-dire lune)³. La Ch. est plus précise sur deux points au moins : a) lorsque (10, 5) elle fait dépendre la durée du séjour lunaire (pour les êtres *grāme*) du *saṃpāta*, mot qui évoque l'idée du *karman* (cf. ci-dessus p. 95) ; la BĀ. 2, 16 dit simplement *teṣāṃ yadā tat paryavaiti* « quand pour eux c'en est révolu » ; b) lorsqu'elle décrit le sort des animalcules

(1) Après Ch.-BĀ. les formules en *upās-* subissent un glissement, le sens ancien se perd : dans le cadre de la doctrine des deux voies, la Mu. I.11 a l'expression *tapāḥ-śraddhe ye hy upavasanti* qui montre que l'ancien *upās-* a été compris comme signifiant « pratiquer », *tapas* et *śraddhā* étant simplement coordonnés « ascétisme et rites religieux » ; de même *iṣṭāpūrtaṃ manyamānā varīṣṭham*, ibid. 10 « ceux qui considèrent que les sacrifices et les œuvres sont ce qu'il y a de mieux ». Dans la Pr. (I.10), la formule *tapasā brahmacaryeṇa śraddhayā vidyayā*, tout en se fondant sur BĀ. 2, 16, prétend décrire le *devapatha* ; la formule opposée *iṣṭāpūrte kṛtam ity upāsate* (Pr. I.9), qui répond à Ch. 10,3 et l'imite visiblement, doit signifier « ceux qui adhèrent aux sacrifices et aux œuvres en se disant : voilà les actes (qui sont notre propre) » ; autrement dit, le sens d'*upās-*, ici à nouveau, s'est altéré.

(2) Noter la forme incorrecte *arciṣam* de Ch. ici (10,1) ainsi que IV.15, 5 : *arciḥ* BĀ.

(3) Cf. plus généralement, la lune comme séjour indifférencié des morts, Windisch Buddha's Geburt, p. 67. — D'après Keith Rel. a. Philos. of the Veda, p. 576, Kau. représente un accommodement de BĀ.

qui « ne circulent ni par l'un ni par l'autre des deux chemins » (10, 8) ; la BĀ. (2, 16) se borne à une allusion furtive¹.

La conclusion qui semble s'imposer est que ni l'une ni l'autre version n'ont conservé le texte primitif ou disons plus prudemment le canevas oral primitif ; la BĀ. amplifie en général, la Ch. à l'occasion condensant au prix d'ellipses fâcheuses, altérant parfois aussi. Dans l'ensemble on peut dire que la Ch. est moins pure, mais en un sens plus fidèle à un état ancien de la tradition.

IV. VERSETS INSÉRÉS. — Comme nombre de traités de la prose védique (cf. *Asiatica*, 1954, p. 528), la Ch. contient des éléments versifiés. Parmi les indices assez nombreux attestant une certaine priorité de la Ch. par rapport aux autres Up. et notamment à BĀ. (indices que contrebalancent du reste des faits de langue, montrant la BĀ. à un niveau nettement archaïsant), il faut retenir celui-ci : les versets dans la Ch. ne sont que des manifestations isolées, un à trois par prapāṭhaka (les prap. I et VI n'en présentent aucun) ; ils consistent en une seule strophe, rarement davantage, parfois moins. Nous sommes loin des compositions (pseudo-)hymniques qu'à deux reprises (III.9, 28 et IV.4, 6 sqq.) la BĀ. introduit, hors de toute attache avec la prose environnante, comme de libres développements versifiés.

Un premier verset apparaît II.21, 3 ; il est appelé, comme d'ordinaire, *śloka* (en fait, c'est un pāda de triṣṭubh suivi d'un fragment) : il s'agit d'une remarque générale applicable aux corrélations numériques qui ont été énoncées au § 1, en sorte que la séquence entre les §§ 2 et 4 se trouve interrompue par cette insertion.

De plus d'intérêt est la str. anuṣṭubh, suivie d'une demi-str., III.15, 1, donnée sans phrase introductive, au début de la kh. : elle décrit un trésor, une sorte de cassette aux dimensions cosmiques, préface emphatique pour une simple formule invocatoire. Le lien entre le vers et la prose est évoqué par les mots *dis* et *kośa*, sans qu'il s'agisse d'une glose. Le verset forme une sorte d'énigme, détournée à un usage magique.

On ne retiendra que pour mémoire les deux versets cités III.17, 7 au terme du kh. et vaguement conclusifs : ce sont deux stances (annoncées d'ailleurs comme des *ṛc*) du RV. 8.6, 30 et 1.50, 10.

Une str. triṣṭubh est citée IV.3, 6. Un novice (*brahmacārīn*), auquel l'aumône a été refusée, pose sous forme d'un quatrain une

(1) Signalons enfin, après d'autres, que « tandis que la ChU. groupe avec raison la « querelle » et le « breuvage », on comprend mal que la BĀU. interpole entre eux « les cinq feux ». La suite des idées s'en trouve si malencontreusement interrompue qu'il est difficile de ne pas croire que les ch. 2 et 3 de la BĀU. aient été intervertis après coup » (Foucher apud BĀ. éd. Senart, p. xxvi).

question dont la réponse implicite est « le dieu Brahman », protecteur des *brahmacārīn*. L'énigme comporte donc une sourde menace pour qui ne la résout pas. L'un des deux hommes auxquels elle s'adresse trouve, après réflexion (*pratimanvāna*), la réponse : il présente une seconde str. triṣṭubh, par laquelle il exalte, sans le nommer, le dieu Brahman. Le leitmotiv, de part et d'autre, est la notion de « nourriture » et de « manger », qui domine l'épisode et s'apparente à la *saṃvargavidyā*, thème majeur du kh. Nous avons donc là un rudiment de *brahmodya*, avec question et réponse allusives, type bien connu et qu'on retrouve plus largement développé dans BĀ. En l'occurrence, la Ch. a pu emprunter les versets et leur contexte à JUB. III.2, 2 qui offre quelques variantes par rapport à Ch. ; noter que JUB. glose littéralement les versets, à la manière des Br., alors que Ch. les insère sans explication, se bornant à clôturer brièvement l'épisode par la formule « donnez-lui l'aumône ».

IV. 17, 9 est une str. anuṣṭubh, exaltant le *brahmān* (masc.). Le verset — appelé *gāthā*, suivant un usage qui remonte aux Br. — n'a pas de lien étroit avec le contexte, si ce n'est la présence du mot *brahman* ; mais il paraît, comme le note Senart, évoquer un passage antérieur (15, 6) où il était dit du « chemin des dieux » ou « chemin de Brahman » que « ceux qui le prennent ne s'en retournent pas vers le retour humain ». Les mots typiques de ce passage, *āvṛt* et *gam-*, *mānava* et *brahmān*, se retrouvent ici. Le sens général doit être « l'homme est entraîné dans le circuit (des renaissances), seul le *brahmān* l'en sauve ». Le JUB. III.17, 8 a pareillement un verset de type upaniṣadique, pour justifier les prérogatives du *brahmān*¹.

V.2, 6 figure une formule (appelée *japa*), analogue à BĀ. VI.3, 5 ; l'objet est d'accompagner un rite magique, au profit d'un homme qui veut acquérir le pouvoir temporel. Il s'agit donc d'un pseudo-mantra de type atharvanique, suivi d'une *ṛc* (au § 7) empruntée à RV. 5.82, 1. L'atmosphère ressemble à celle des portions d'*abhiṣeka* de l'AB. (cf. AB. VIII.25 et 27 avec les maximes « kṣatriya »), portions qui marquent la charnière entre la littérature sacerdotale et le (relatif) primat des laïcs qu'atteste la littérature upaniṣadique, depuis les parties pré-upaniṣadiques de ŚB.

En fin du même kh. on a une str. anuṣṭubh (dite *śloka*), qui commente sous forme de maxime généralisante un rite décrit au

(1) Le 4^e pāda porte *āsvābhirakṣati*, qui est incompréhensible : nous proposons de lire *viśvā* (plur. nt. de type védique), à quoi fait penser le *sarvān* de la glose qui suit ; on peut d'ailleurs admettre qu'un ancien *viśvān* aura été mutilé en *viśvā*, censément à la manière des finales « syncopées » du Veda. Déjà au 3^e pāda, *ṛtvik*, si l'on admet la glose « *ṛtvijah* » et l'interprétation des commentaires, serait une forme mutilée pour l'accus. plur., mais cette interprétation n'est pas nécessaire.



§ précédent, relatif au succès qui attend celui qui voit une femme en rêve.

Un autre *śloka* est annoncé V.10, 8, introduisant deux pāda de triṣṭubh suivis de deux d'anuṣṭubh : c'est une maxime semi-juridique qui concerne le sort de certains types de criminels dans l'autre monde. La pensée se réfère au § 7 (non, comme l'implique la note de Senart, au 8).

V.11, 5 : un maître en *ālmavidyā*, le laïc Aśvapati accueille de futurs disciples en faisant l'éloge de son propre royaume : cette str. passablement inattendue ici formait peut-être une maxime courante (ironique ?) chez les sujets d'Aśvapati.

VII.26, 2 : str. anuṣṭubh, annoncée, comme les précédentes, par le terme *śloka* : sorte de maxime générale, vaguement rattachable (en vertu du mot initial *paśya*) à l'idée exprimée au § 1.

VIII.6, 6, en fin de kh. : str. triṣṭubh — dite également *śloka* —, relative aux 101 veines du cœur, dont l'une est censée sortir en direction du crâne et amener l'âme aux mondes supérieurs. Le verset se retrouve dans la Ka., où il a sans doute sa place originelle. Il a été question de ces *nāḍī* au § 1 ; la veine montante n'a pas été mentionnée, mais elle résulte indirectement de ce qui a été énoncé sur l'être qui, au moment de la mort, s'élève par « ces rayons », « soit qu'il dise *om*, soit qu'il disparaisse (entendez : sans rien dire) »¹. La str. terminale ici résume et parachève le développement antérieur.

On voit donc que les versets de Ch. restent à l'écart des grandes dissertations philosophiques, ils s'accrochent à des détails, portions magiques, anecdotes, pour fournir des illustrations populaires, des dictons sans doute familiers aux habitués des écoles rituelles. Un seul passage contient une amorce de *brahmodya*. La connexion avec le texte environnant demeure faible en général, les citations sont à peine commentées. La métrique est indistincte, n'allant guère au delà d'un compte fixe de syllabes avec quelques restitutions imitant la pratique des mantra ; la langue est d'une grande platitude, à peine védique et dénuée d'archaïsmes même élémentaires. La Ch. nous reporte ainsi au niveau des Br. de la période pré-śatapathienne, à un stade voisin de JB.-JUB. avec lesquels elle forme corps pour l'appartenance scolastique. Nous sommes encore loin du temps où le verset sera un élément ornemental important (comme dans la BĀ.), ou bien (comme dans d'autres Up.) sera assez puissant pour refouler la prose, après l'avoir doublée et pour ainsi dire privée de sa substance.

(1) On doit pouvoir garder la vulgate *sa om iti vāhod vā mīyate*, en faisant l'économie de la correction de Deussen. *Un-mī-* « disparaître » est assuré par l'actif-factitif *ūn mīmīyāt* RV. 10.10, 9 « abolir, faire qu'(il) n'existe point ».

LES NIPĀTANA-SŪTRA DE PĀṆINI ET QUESTIONS DIVERSES

§ 1. On sait qu'un certain nombre des sūtra de Pāṇini, 160 environ¹, au lieu d'enseigner la manière de constituer une forme, d'attacher le suffixe au thème, etc., comme P. fait usuellement, se bornent à poser des formes toutes faites, comme autant de mots pleins, inscrits (sauf cas d'espèce) au nominatif singulier². Les mots ainsi posés, ou bien le procédé consistant à les poser de la sorte, s'appelle *nipāta* ou *nipātana*, proprement « le fait de tomber par hasard » (dans le corpus grammatical, comme un aérolithe, au lieu de se soumettre aux règles formatives). Sur les emplois de ce terme dans les Prāt. et le Nirukta, cf. ma Terminologie grammaticale, s. u. (vol. III).

La manière invariable dont les commentateurs signalent ces *ni°* (ces « incidences », comme on pourrait les dénommer étymologiquement) est *ity etan* (ou : *ete śabdā*) *nipātya(n)le* : parfois, c'est le suffixe seul qui « *nipātyate* » : ce qui montre que l'expression a pris pratiquement le sens de « être irrégulier », puisqu'aussi bien, selon toute apparence, c'est le sentiment de quelque irrégularité, ou du moins de quelque difficulté, qui a conduit P. à faire usage du

(1) On ne peut fournir un nombre exact à une unité près, vu qu'il y a quelque incertitude sur la manière d'entendre tel *nipātana* (dorénavant abrégé en *ni°*) isolé ; cf. ci-dessous sur 3.3, 77 et suiv. En tout cas il faut se limiter aux sū. qui citent un mot plein là où une résolution analytique *pouvait* trouver place. Il faut se garder d'inclure les cas nombreux où figure un *ni°*, soit pour des raisons d'accent (6.2, passim), soit pour des faits d'emploi qui n'ont pas de lien avec la structure du mot envisagé, soit encore pour des questions de phonétique de phrase, comme 6.1, 116 et 118 ou bien 8.2, 70. Ainsi le groupe *bhavya* et analogues, au sens « *kartari* » (c'est-à-dire signifiant « qui est ou qui devient », etc.) ne pouvait guère être mentionné que par une énumération de mots pleins (3.4, 68) : la glose « *nipātyante* » de la Kāś. — nous citons la K. par l'édition de la Kashi Skt Ser., 1931 — est inutile et propre à égarer.

(2) L'*anuvṛtti* ou « reconduction » (d'un sū. au sū. suivant) n'est appliquée qu'une seule fois dans tout cet ensemble, à savoir 3.3, 82 (éventuellement, 83) : elle n'avait guère sa place ici, puisque la mention explicite se suffit à elle-même, en étant la raison d'être du sū. — En cas de plus d'un *ni°* figurant dans un même sū., la présentation est faite en dvandva.

procédé¹. Mais, de définir les *ni*^o-sū. comme de simples « sū. irréguliers », autrement dit mal conciliables avec les règles, ne serait pas une solution adéquate à ce problème. Car un certain nombre de ces *ni*^o s'avèrent dénués de réelle irrégularité, l'enseignement qui les concerne aurait pu se donner par la voie usuelle, alors qu'à l'inverse des formes analysées auraient pu être posées comme « incidences ». Il y a donc, comme disent les grammairiens, un effort à faire (*yaṅnaṁ kartavyam*).

§ 2. Prenons d'abord un exemple clair. Au lieu de dire que le verbal d'obligation (le *kṛtya*) dans la rac. *paṇ-* conserve l'*a* radical bref, soit *paṇya*, sans subir l'allongement prévu par 3.1, 124, P. pose 3.1, 101 la forme *paṇya*^o, en précisant que cet emploi vaut « *paṇi-tavye* », ce qui implique qu'aux autres acceptions on a *pāṇya*. De même pour *avadya*^o et *varyā* (fém.), ibid., pour *vahyam* 102, *aryaḥ* 103, *upasaryā* (fém.) 104, *ajaryam* 105. Hormis la quantité de la voyelle, ces formes ne comportent pas de véritable anomalie ; tout au plus, du point de vue pāṇinéen, attendrait-on *anudya* pour *avadya* et **jīrya* pour (*a*)*jarya*.

S'agit-il chez P. d'un souci de brièveté, tel qu'il se manifeste dans bien d'autres énoncés de grammaire ? Non, car en fait la teneur analytique, convenablement placée sous le chef des « exceptions » (*apavādasū.*) à une règle donnée, n'aurait pas occupé plus de place, parfois moins ; parfois elle évitait de poser un sū. indépendant (ce qu'entraîne inévitablement l'énoncé par *ni*^o) : ainsi *galvaraḥ* 3.2, 164 pouvait s'agréger aux formes analysées sous 163, et inversement l'analyse *jāgur ūkaḥ* 165 n'est pas plus encombrante que ne l'aurait été la teneur *jāgarūkaḥ*. — D'ailleurs le souci de brièveté, que les commentateurs recherchent de manière anxieuse dans les sū., n'a pas été tel qu'il ait empêché P. d'adopter çà et là des termes techn. inutilement longs, comme *anyatarasyām*, *°prabhṛtīni*, *vibhāṣā*, peut-être parce qu'il les avait trouvés dans des traditions antérieures non abrégées. L'Aṣṭādhyāyī est le siège d'un conflit tacite de doctrines et de méthodes.

S'agit-il d'un souci de clarté ? Sans doute le *ni*^o a cet avantage de fournir une forme « parlante », immédiatement sensible, donc

(1) Les auteurs comme Śaraṇadeva dont l'objectif est d'expliquer des formes difficiles usent, naturellement, au point du départ, du *ni*^o, qu'ils analysent ensuite.

L'indication « *nipātyate* » fait défaut dans quelques cas non équivoques, chez la K. : sans doute, simple oubli. Parfois on peut hésiter : ainsi *ghana* 3.3, 77 est interprété analytiquement, par le procédé de l'ādesatva, K. ad loc., ce qui entraîne *antarghana* 78, mais non *praghaṇaḥ* (°*ghaṇaḥ*) 79 ni les suivants ; l'analyse reprend au sū. « reconduit » 82, puis à 83, elle cesse pour 85-87, bien que de notre point de vue tous ces mots soient situés sur un même plan.

aisée à retenir pour l'étudiant. De plus cette forme inscrit le genre, éventuellement le nombre. Pour reprendre les ex. précités, on sait ainsi que *varyā* est féminin, qu'*ajaryam* est un neutre. Mais cette indication du genre manque dans le gros des sū., où souvent elle aurait eu sa légitimité, et l'on sait au reste que chez les grammairiens, le genre est considéré comme une matière exclue de l'enseignement (*liṅgam aśiṣyam*), parce que, ajoutent-ils, c'est l'usage courant (*loka*) qui en décide (c'est là, entre bien d'autres, un indice du caractère vivant de la langue enseignée par les grammairiens). Il n'y a d'exception que pour des cas particuliers où il importait à P. de spécifier que telle finale était féminine (ces sū. portant mention du genre féminin sont sans doute antérieurs à la constitution des traités spéciaux concernant le Liṅga, qui se sont édifiés en marge du sūtrapāṭha ; cf. en général ci-dessous Annexe H).

D'autre part, s'il est vrai que le *ni*^o est plus clair, plus facile, mieux adapté aux *mandabuddhi*, aux gens à l'esprit lent pour lesquels les commentateurs veulent bien faire certaines concessions, pourquoi l'a-t-on limité à un nombre relativement réduit de formes, qui sont loin d'être toutes expressives et de mériter une mention explicite, alors que le procédé aurait pu (au risque d'affaiblir l'armature de l'Aṣṭādhyāyī) s'étendre beaucoup plus loin, amenant par ex. la suppression des *apavāda-sū.*, la limitation des « *bahulam* » ?

§ 3. On notera que, dans les exemples cités, les *ni*^o sont accompagnés d'une glose, mise tantôt au locatif (*paṇya* et autres ; *arya*), tantôt au nominatif (*vahya* et autres)¹. Ce n'est certes pas (prévenons tout de suite cette objection) la glose qui a déclenché la teneur à forme de *ni*^o ; car nombre de *ni*^o et — comme nous allons

(1) En principe les gloses au locatif devraient noter à quelle catégorie grammaticale ou sémantique le mot en question appartient, les gloses au nomin. marquant au contraire une équivalence littérale, une synonymie. En fait, les deux séries sont mal dissociées. Pour rester dans le cadre des *ni*^o, la K. interprète semblablement le loc. *garhye* (3.1, 101) par *garhyam ced bhavati*, le nomin. *saṁgatam* (105) par *saṁgatam ced bhavati*. Ailleurs elle use d'autres formules, sans discrimination appréciable ; Böhtlingk traduit uniformément « in der Bedeutung... ». Ibid. le mot *karaṇam* (102), bien qu'au nomin., indique la manière dont il faut rendre syntactiquement le *ni*^o *vahyam*, c'est-à-dire *vahaty anena*, ce n'en est pas la traduction. On observera d'abord que le nomin. n'est pas possible dans les cas, assez fréquents, où plusieurs mots (cités en dvandva) sont à gloser dans un même énoncé ; le loc. est ici de rigueur. Ensuite, le nomin. se limite aux gloses des mots « pleins » (que ceux-ci soient ou non, à proprement parler, des *ni*^o) ; dès lors qu'un mot est analysé, le locatif — sauf erreur — est seul usité. D'où suit que les *ni*^o ont dû à l'origine ne comporter que des gloses nominatives, et que la glose locative, si commune dans le gros de la grammaire, est venu des sū. analytiques, à titre secondaire. Mais ceci n'est qu'une hypothèse.

tenter de le montrer — les plus anciens sont fournis sans aucune glose, alors qu'une masse de gloses, est-il besoin de le rappeler, accompagnent les formes analytiques.

§ 4. La première remarque qui s'impose est que le *ni*^o a une place privilégiée tout au long des règles védiques, où il est proportionnellement bien plus fréquent qu'ailleurs. Ceci n'a rien que de prévisible, puisque le *chandas* est un domaine de singularités, et que la manière même dont P. en parle ne pouvait manquer de mettre en évidence les anomalies isolées. P. aurait même pu donner beaucoup plus de *ni*^o védiques qu'il n'a fait. En les posant, il évitait des explications parfois longues et difficiles, qui n'avaient pas leur place dans le courant des règles; en somme il adaptait un procédé par nomenclature, par enregistrement mnémorique du vocabulaire védique, qui avait fait ses preuves dans les Nighaṇṭu et les Prāt. (sans que nous laissions entendre par là que les Prāt. tels que nous les lisons soient antérieurs à P., ce qui est une autre question). Il y a là une méthode brute, élémentaire, qui doit logiquement précéder la méthode savante, discursive, que la grammaire a instaurée.

Nous avons ainsi, en forme de *ni*^o, l'absolutif *iṣṭvīnam* 7.1, 48 (à quoi la K., abusant de la teneur « *ca* » du *sū*. en question, ajoute *pītvīnam*), bien qu'ici l'analyse n'eût pas demandé grand mal, et encore moins dans le groupe *snālvī*, etc., qui fait suite. *Ni*^o également pour le fém. *dīrghajihvī* 4.1, 59, non moins aisé à reconstruire pourtant (l'explication du *ni*^o par *nityārthe* dans la K. est illusoire); pour le mot-remplaçant (*śabdāntara*) *śīrṣaṇ* 6.1, 60; où l'analyse par « substitution » directe en partant de *śīras* aurait eu pour effet fâcheux, comme on le déduit de la K., d'éliminer *śīras* même du Veda (explication d'ailleurs spécieuse). Pour les infinitifs datifs *prayai* et analogues (3.4, 10), *dṛśe* et *vikhye* (11), *avacakṣe* (15), à plus forte raison pour *sādhyai* (6.3, 113), on concédera qu'il y avait une difficulté de structure, mais d'autres formations non moins difficiles ont été bel et bien analysées. Le *ni*^o a, comme de juste, sa place dans les cas (rares d'ailleurs) où P. reproduit une formule sous sa teneur exacte, ainsi *sanīm sasanivāmsam* 7.2, 69 (comme le montre au surplus l'accus. du participe) emprunté à quelque texte véd. (toutefois le RV. a *sasavāmsam*)¹, ou encore *yajadhvainam* 7.1, 43, où *enam* sert sans doute simplement à souligner l'irrégularité de la désinence précédente. Lato sensu, on considérera aussi comme des formules les périphrases verbales

(1) Ce *sū*. il est vrai n'est pas spécifié comme *chandasi*, mais cf. la K. précisant que, hors du Veda, on a *senivāmsam* (non attesté) — il eût mieux valu dire *senivān* sous forme nominative. — La Bhāṣāv. ne commente pas le *sū*.

énoncées 3.1, 42, *abhyutsādayām...* *akāḥ* et analogues, où le même auxiliaire vaut pour trois régimes successifs.

Plus fréquent est le cas où P. met à dessein la forme au pluriel, ainsi *aparihvṛtāḥ* 7.2, 32. P. avait évidemment en vue un passage particulier du RV., même quand d'autres citations auraient été plausibles, se préoccupant comme toujours moins d'être complet en matière védique, que d'être exemplaire et significatif. Le *ni*^o était la seule manière de satisfaire ce souci de référence implicite. De même pour des formes verbales comme *babhūtha* 7.2, 64, à la 2^e pers. sing. (nombreuses attestations RV., mais à côté d'autres pers. du sing., duel, plur.). On notera à ce propos qu'il y a une bonne proportion d'« incidences » védiques faites de formes verbales : ainsi la longue liste des intensifs 7.4, 65 (dix-huit d'un même trait). P. mélange même des formes nominales et verbales dans des dénominatifs 7.4, 36 et, ce qui est plus probant, dans des formes primaires variées 6.1, 36 et 4, 45; la séquence 7.4, 65 précitée contient la forme (nominale ?) suspecte *marmṛjya*. Ceci est le reflet de l'état chaotique qu'on trouve dans plusieurs listes des Nighaṇṭu.

§ 5. Ces formes védiques sont citées presque toujours sans glose, comme il est normal, puisque la structure importe et non le sens. Les gloses sont d'ailleurs assez rares dans l'ensemble des *sū*. « *chandasi* », qui s'occupent de poser des cas singuliers plutôt que d'interpréter. Il existe, dans le groupe des *ni*^o, une glose, *some*, devant *hvaritaḥ* 7.2, 33, mais cette soi-disant glose est la simple modification d'une formule *somo hvaritaḥ* (d'origine inconnue) donnée par la K.; cela compte à peine. La seule glose véritable figure 5.2, 89, *sū*. posant les formes *paripanthin* et *paripariṇ*, accompagnées de l'explication locative *paryavasthātari*: peut-être ces formes, dont la première au moins n'est pourtant pas rare, ont-elles paru devoir exiger une restriction d'emploi pour quelque raison qui nous échappe, ne serait-ce que parce que le sens est assez imprévisible¹. Le *sū*. 6.1, 83 montre bien comment les *ni*^o védiques se comportent dans un groupe non-védique : *kṣayya*^o et *jayyaḥ* 81 sont glosés, *krayyaḥ* 82 l'est aussi, *bhayyam* et *pravyayam* 83, formes védiques, ne le sont pas.

Au cas des *sū*. védiques il s'ajoute par transition naturelle celui des règles qui, sans être munies du terme « *chandasi* » (ou d'un terme analogue attirant l'attention), se réfèrent à des faits, soit mantri-

(1) Ce *sū*. a sans doute entraîné le *ni*^o *anupadin* (90), également avec glose, à moins qu'il y ait récurrence tacite de *chandasi* pour ce *sū*., récurrence en tout cas non enseignée; le mot ne paraît pas attesté.

ques, soit liturgiques. Ainsi les mots du type *ānāygaḥ* 3.1, 127-132, qui sont de la technique rituelle, ou bien *āsandīva(n)lo* et analogues 8.2, 12, termes cités comme « *saṃjñāyām* » (cette mention va d'ailleurs de pair, assez souvent, avec « *chandasi* »), et qui relèvent en fait de la langue des Br. ; de même *udanvān* (13), qui a entraîné dans son sillage *rājanvān* (14 ; mot attesté en class., mais probablement de tradition védique, vu la structure). On pourrait donc joindre ces cas à ceux des sū. *chandasi*¹. Toutefois il ne faut pas trop presser l'argument, car la présence de gloses dans la plupart de ces mots techniques rend précisément l'appartenance védique douteuse, si nous avons eu raison de considérer que les *ni*^o primitifs n'étaient pas glosés².

§ 6. La faveur que P. atteste pour la position en *ni*^o des mots védiques se confirme 7.4, 74 où l'on voit la forme pleine *sasūva*, alors qu'au sū. précédent la forme non védique *babhūva*, pourtant de même structure, était donnée analytiquement ; cf. encore *bahuprajāḥ* 5.4, 123 (forme pour laquelle la K. ne reconnaît aucune anomalie), le sū. antérieur, non védique, ayant *duṣprajas* et analogues, par voie d'analyse.

Tout ceci ne signifie pas que les formes *chandasi* soient rebelles à l'analyse. Il existe même, dans une séquence de mots pleins non védiques, 6.1, 143 et suiv., une forme analysée qui vient interrompre la série, et qui est védique : elle concerne (151) *suścandra* et analogues (*hariścandra*, comme nom de Ṛṣi, étant cité un peu plus loin sous la forme pleine attendue). P. a jugé plus pratique d'adopter le procédé normal, afin d'éviter une énumération lourde (principe du *gaurava*). Mais c'est un cas exceptionnel³. L'inverse est bien

(1) Sont également védiques de facto les nomin. du type *awayāḥ* enseignés 8.2, 67, non seulement par leur présence dans les textes littéraires, mais par le fait que P. lui-même donne 3.2, 72 (sous forme analytique, ici !) le thème *awayaj* comme mot de mantra. Les participes *dāśvān* et analogues valent « *chandasi* » et « *bhāṣāyām* » à la fois selon K. 6.1, 12, « *chandasi* » seulement selon Bhāṣāv. : de toute manière, il s'agit d'une extension de faits védiques, cf. J. As., 1953, p. 449. Il est vrai que la position d'un mot en *ni*^o éveillait aisément l'idée de la validité védique de la règle afférente, là où cette validité n'était pas inscrite dans le sū. même.

(2) Plus plausible est l'appartenance védique des participes *upeyivān* etc. 3.2, 109 : mais les fortes « irrégularités » formelles suffisent à justifier la teneur pleine. — C'est aussi en marge des sū. védiques qu'on est tenté de situer le *ni*^o-sū. 4.1, 62 concernant *sakhī* et *āśiṣvī* « *bhāṣāyām* » : cette dernière mention n'est en effet, chez P., qu'un artifice technique dépendant étroitement de la mention complémentaire « *chandasi* ». Cf. Annexe A.

(3) Le sū. « *chandasi* » 3.1, 118 termine analytiquement une suite de sū. non véd. à formes pleines, mais P. avait besoin de la rac. *grah-* pour le sū. suivant. — On notera que ni 6.1, 151 (et 152, entraîné par le précédent et au surplus, tacitement véd.), ni 3.1, 118 ne comportent de glose, parmi des groupes à glose.

plus fréquent. Les formes *ūli* et analogues (« *chandasi* ») sont citées in-extenso 3.3, 97, alors que *vr̥ṣṭi* et analogues (également védiques) au sū. précédent étaient analysées. Il est vrai que, d'une part, *ūli* et la suite ont quelques singularités de structure ; d'autre part la K. ne reconduit pas dans 97 le « *mantra* » de 96 : ce serait, si l'on admet cet enseignement, un cas de *ni*^o « classique » attiré par un *ni*^o « védique » contigu¹.

§ 7. Les *ni*^o védiques ne se présentent pas sous la forme de *gaṇa*, sauf le cas unique de *snātvvyādayaḥ* 7.1, 49, qui fait l'objet d'un *gaṇa* squelettique dans le *gaṇapāṭha* et pour lequel la K. explique *ādi* au sens de *prakāra* : la formation n'a donc pas été sentie comme un véritable *gaṇa*. Comme il n'existe aucun *gaṇa* védique — en dehors même des *ni*^o-sū —, on conclura que ce procédé s'est développé dans l'enseignement grammatical relatif aux faits non védiques, en liaison avec des listes classifiées, qui s'étaient constituées en marge du *sūtrapāṭha*. Les Prāt. ne connaissaient que des listes de mots faisant partie intégrante du sū. même, des énumérations partielles ou complètes, et c'est justement ce mode d'exposé que P. conserve dans ses sū. *chandasi*, lesquels procèdent par voie énumérative et comptent, on l'a vu (§ 4), jusqu'à 18 éléments. Les énumérations dans les sū. non védiques, sans faire complètement défaut, sont par comparaison bien plus rares.

§ 8. Bref, le *ni*^o était un procédé émanant des écoles védiques, emprunté par P. à ses prédécesseurs et maintenu (sans doute, quantitativement réduit) « *pūjārtham* ». Il était mal ajusté à l'enseignement génétique de l'école nouvelle, comme on va le voir. Les successeurs de P., dans la mesure où ils ont conservé des enseignements védiques, ont créé des *gaṇa* védiques et restreint d'autant les *ni*^o en ce domaine (cf. J. As., 1953, pp. 441 et 452 sur la pratique de Kātyāyana-Patañjali). Un autre procédé consiste à élargir le champ des « *bahulam* » en citant des exemples ou en énonçant des « *anyatrāpi* ». Les *vārttika* analysent par système les formes védiques ; un cas comme *hradayyā (āpaḥ)* 6.1, 83 vt. où la forme pleine s'annexe à d'autres formes pleines de P. est exceptionnel.

§ 9. La recherche que nous avons faite, touchant les *ni*^o védiques, déblaye le terrain pour l'examen, qui reste à faire, des *ni*^o de la langue commune. Nous avons déjà vu qu'une petite partie de

(1) On admettra de même que *paścāt* 5.3, 32 ait été attiré rétrospectivement par *paśca -ā* (33) ; *mātarapitarau* 6.3, 32 par *pitarāmātarā* 33 ; *śamilā* (avec glose !) 6.4, 54 par le védique *janitā* (sans glose !) 53.

ceux-ci s'expliquent sans trop de mal par extension ou attraction provenant de *sū. chandasi* contigus. Le reste, qui forme un total relativement faible, est inégalement réparti dans la grammaire. Comme il était prévisible, le développement majeur se présente dans les chapitres traitant de dérivation nominale, c'est-à-dire, non seulement dans les Livres 3 à 5 inclus (qui, pris ensemble, ont à peu près la moitié du nombre total des *sū. pāṇinéens*), mais encore dans des règles dispersées figurant aux trois derniers Livres. Étant donné qu'il n'y a pas de *ni°* (ni védiques, ni classiques) aux Livres 1 et 2, on peut dire que presque tous concernent directement ou non la dérivation nominale : c'est là que le procédé a été vivace, c'est là sans doute que, dans le domaine « classique », il s'est d'abord accrédité.

Le *ni°* s'est assez mal intégré dans l'enseignement nouveau. Ainsi le *sū. 6.1, 152 pratiṣkaśaś ca kaśeḥ* offre une sorte de mixture entre *ni°* et analyse ; la mention de la racine se surajoute à celle du mot tout fait ; de même 7.3, 64 *oka ucaḥ ke*. Ou encore, nous trouvons dans le même *sū.* des formes pleines et des éléments grammaticaux, comme 3.2, 59 qui donne *ṛtvik* (etc.) d'une part, *añc(u)* de l'autre : la K., soulignant le fait, y voit l'indice d'une opération spéciale à pratiquer, que si par ex. *kruñc* est cité conjointement à des *ni°*, c'est pour montrer que le mot garde la nasale : astuce de commentateur. Il arrive encore qu'un *ni°* soit affublé d'un indice muet, ainsi *amāvasyat* 3.1, 122 (non spécifié comme *ni°* par K.), *aikāgārikaḥ* 5.1, 113 et *ākālīkaḥ* 114, *śrotriyaṇ* 5.2, 84, *kṣettriyaḥ* 5.2, 92. La forme *soḍhaḥ* 7.3, 115 est à considérer comme un semi-*ni°*.

§ 10. On croira volontiers que les *ni°* ont été surajoutés à l'enseignement normal, quand on voit 3.3, 119 *gocara°* et analogues cités sous forme pleine, alors que la doctrine les concernant se déduisait aisément du *sū.* précédent. De même, l'énumération des *ni°* 6.1, 143-156, caractérisés par un élément -s- inséré entre les membres du composé, se termine (157) par le *gaṇa pāṛaskara*, auquel tous ces mots appartiennent en propre, et d'où l'on pensera à bon droit qu'ils ont été détachés pour jalonner autant de *sū.* secondaires. Ce sont des éléments de *gaṇa* érigés en *sū.*, comme inversement le g. *sarvādi* a absorbé des éléments de *sū*¹.

(1) Les *gaṇa*, en effet, qui étaient évités (comme on l'a vu § 7) dans les *ni°-sū.* védiques, ne le sont plus autant dans les *ni°-sū.* de la langue commune. Mais l'usage en demeure très limité. Les *bhīmādi* 3.4, 74 concernent un trait d'emploi et P. ne pouvait faire autrement que de citer la forme pleine ; la mention « *nipātyante* » de K. est hors de propos, tout comme celle concernant les g. faits des composés *tiṣṭhadgu* 2.1, 17 *pāṭresamita* 48 *mayūravayāmsaka* 72. L'enseignement des *ni°* reste un enseigne-

§ 11. Parmi ces *ni°* de l'usage class., une partie nous semble facile à expliquer par voie analytique ; les commentateurs ne se privent pas de faire ces analyses. Mais il arrive d'ordinaire qu'une anomalie phonétique ou même morphologique, concernant un mot donné, soit justiciable d'une règle située en un point de la grammaire plus ou moins éloigné de celui où est cité le dit mot. Or c'est un principe *pāṇinéen* de ne donner qu'un seul enseignement à la fois, c'en est un aussi (sauf exceptions) de ne pas répéter à un autre endroit des formes qui ont été une fois énoncées. Prenons le mot *udanvān* (ci-dessus § 5) : il est posé sous forme pleine à propos du suffixe -vant- ; l'anomalie intéresse, non la présence ou l'aspect du suffixe, mais la finale du thème de base (la K. fait consister l'irrégularité dans la substitution d'*udan* à *udaka*) : le *ni°* forme donc une sorte de renvoi implicite, il attire l'attention sur un phénomène qui est élucidé dans une autre section de la grammaire : c'est un instrument de référence. De même *phalegrahiḥ* et *ātmanbhariḥ* 3.2, 26, qui figurent dans un passage relatif au suffixe -i-, alors que l'anomalie réside dans l'« *aluk* ».

Quoi qu'il en soit, bien des *ni°* nous apparaissent de nature telle qu'ils auraient pu être donnés sous la forme normative usuelle : à savoir *syadaḥ* 6.4, 28 (entraîné par les formes plus complexes du *sū.* suivant, type *avodaḥ*), *bhujah* et *nyubjah* 7.3, 61 ; plus encore, *prayājah* et *anuyājah* 62 (cités comme mots techniques, sans doute), *prayojyah* et *niyojyah* 68, *bhojyah* 69, *ugraṃpaśyah* et analogues 3.2, 37 (alors que le composé identique *asūryaṃpaśya* 36 est instruit analytiquement : le *sū.* 37 a-t-il été rajouté après coup ?), *pramadaḥ* et *saṃmadaḥ* 3.3, 68 (même observation), *gatvaraḥ* 3.2, 164 (alors qu'*itvara* et analogues sont analysés 163 ; cf. § 2), *trikakut* 5.4, 147 (qu'on aurait pu aisément déduire des composés en *°kakud* résultant de 146), *niṣpravāṇiḥ* 5.4, 160 (même remarque, cf. *bahulantrī* et analogues formés d'après 159). Il y a mélange de formes faciles et difficiles dans la liste des verbaux en -(i)ta- 7.2, 18-30 (*passim*), les premiers ayant dû être attirés par les seconds. On notera que dans plusieurs de ces *sū.* la K. s'abstient

ment fondamentalement explicite. Il est illusoire de chercher avec la K. à étendre les listes existantes en feignant de comprendre « *ca* » ou « *ili* », au terme de certaines listes, comme signifiant que l'énumération est incomplète (*anukṭasamuccayārtha* ou *pradarśanārtha*), ainsi 3.2, 26 ; 3, 119 et 122 pour « *ca* » ; 3.1, 41 7.2, 34 ; 4, 65 pour « *ili* », *sū.* en partie védiques. Sur le sens de *ili*, cf. Annexe C. C'est aller contre l'esprit des *ni°-sū.*, qui visent à fournir des énumérations complètes, comme le montrent les listes longues 5.4, 77 (25 membres) ou 120 (8 membres). La pratique des *ākṛtigaṇa* chez les commentateurs a déteint sur les gloses qu'ils ont faites du *sūtrapāṭha*.

de nous dire, comme elle fait d'habitude, en quoi consiste le *ni*^o. Elle reproduit, sans plus, la teneur du *sū*¹.

§ 12. Les faits suivants sont encore à relever :

a) Rares dans les *ni*^o-*sū*. védiques (§ 3), les gloses sont au contraire la norme pour les *ni*^o de l'usage commun. Les *ni*^o non glosés sont en général accompagnés d'une mention telle que *prācyabharateṣu* 8.3, 75, *udicām* 6, 3, 32, *saṃjñāyām* 5.2, 23 ; même quand ce mot *saṃjñā* n'est pas inscrit, il s'agit en majorité d'appellations techniques, comme 6.4, 174². Bref, à cet égard comme à d'autres, les *ni*^o-*sū*. se sont alignés sur la présentation usuelle, seuls ceux de validité védique conservant la mention nue.

b) Les *ni*^o-*sū*. class. (comme d'ailleurs ceux à validité védique) sont donnés, en règle générale, au terme d'un développement, ex. 6.1, 157 ; 3, 33 et 113 ; 4, 175 7.3, 69, etc. Le fait, qu'il ne faudrait pas souligner outre mesure, pourrait cependant marquer que ces *sū*. ont été rajoutés, sinon au Traité complet, du moins à chacun des développements particuliers auxquels ils se rapportent. Aucun de ces *sū*. n'implique de renvoi technique à un *sū*. voisin, puisque, par définition, ils consistent en mots inadaptés à un enseignement extérieur. On peut les supprimer sans gêner la structure générale de la grammaire ; maintes fois les éléments d'anuvṛtti passent par-dessus eux.

c) Le procédé du *ni*^o a été limité aux formes nominales. Sur ce point l'usage, dans les *sū*. « classiques », a rétrocedé par rapport aux *sū*. « chandasi ». C'est que, dans l'intervalle, il avait dû se constituer le dhātupāṭha qui, avec les vṛtti orales ou écrites, visait à englober toutes les formations connues du paradigme verbal. Il faut noter que l'analyse, en partant des racines, permet aisément de rendre compte des formes verbales, même de celles qui présentent quelque difficulté ; la position « pleine » est donc inutile. La seule exception apparente est 7.4, 34 où figurent (avec glose) les thèmes verbaux *aśanāya udanya dhanāya* (en dvandva) : ce sont donc des *ni*^o partiels, si on les compare aux formes védiques similaires *uṣṇanyati* et *riṣṇanyati* 7.4, 36. En fait, le dénominateur est plus voisin du nom que du verbe, et les « irrégularités » relevées par la K.

(1) De notre point de vue, il y a des analyses de *ni*^o inutilement complexes, ainsi pour *adhikam* 5.2, 73 par *adhyārūḍha + ka*, alors que *anukaḥ abhikaḥ abhikaḥ* au *sū*. suivant, *utkaḥ* au 80, sont expliqués sans analyse ; *suḥṛt* et *durḥṛt* 5.4, 150 sont interprétés en partant de *hṛdaya*. La position même des *ni*^o chez P. incitait la sagacité des commentateurs dans la voie de la pseudo-étymologie.

(2) La glose prend figure de phrase verbale dans *ṣaṣṭikāḥ ṣaṣṭirātrena pacyante* 5.1, 90, d'apposition-épithète dans *dvistāvā tristāvā vedih* 5.4, 84. — La glose qui manque 4.2, 36 est restituée par la K.

sont de type nominal. Il y a aussi le cas de *vidām kurvantu* 3.1, 41, mais, puisqu'il s'agit d'une désinence isolée à l'intérieur d'un paradigme, P. ne pouvait guère que poser l'« incidence » : ce *vidām kurvantu*, notons-le en passant, est la seule survivance de désinences isolées qui soient citées pour l'usage class., alors que les *sū*. *chandasi* en comportaient, on l'a vu, plus d'une fois. Il est vrai que 3.1, 41 fait suite à un *sū*. védique consacré à des formations analogues, type *abhyulsādayām... akaḥ* (cité § 4)¹.

§ 13. Conclusion. Le *ni*^o, comme tout paraît l'indiquer, est un procédé d'enseignement védique ou, plus exactement, de lexicologie védique (du type *naighaṇṭava*), qui aura été introduit dans la théorie grammaticale commune et adapté tant bien que mal aux conditions nouvelles. On a limité le procédé sans le laisser perdre, la seule innovation étant de munir les *ni*^o (non védiques !) de gloses comme les autres mots dont traite la grammaire.

Le *ni*^o permettait d'attirer l'attention sur des formes difficiles², éventuellement sur des formes expressives qu'on souhaitait citer nommément, comme *nirvāṇaḥ* 8.2, 50 (hommage rendu au bouddhisme ?) ; éventuellement aussi sur des formes dont l'emploi offrait quelque singularité, comme *kaumāraḥ (patih)* paraphrasé *apūrvapalim kumārīm patir upapannaḥ* 4.2, 13, ou *kṣetriya(c)* glosé *parakṣetre cikitsyaḥ* 5.2, 92, ou mieux encore, *indriyam* 5.2, 93 affublé — contrairement à l'usage — d'une glose longue (issue de quelque vieux lexique ?), ou pareillement *dvandvam* 8.1, 15, avec ses cinq acceptions ou catégories sémantiques. Ce sont là autant de phénomènes rares, sans doute adventices par rapport à la théorie usuelle³.

Les grammairiens postérieurs ont abandonné le procédé, sauf là où ils se proposaient de reproduire une teneur pāṇinéenne. Ils ont préféré recourir à l'analyse, même au delà des limites du vraisemblable. Déjà les vārttika, qui ajoutent des mots nombreux, soit isolés soit en groupe, aux *ni*^o-*sū*. (spécialement dans la Dérivation nominale), usent systématiquement de l'analyse. Patañjali cite, il est vrai, des mots « tout faits », mais il s'agit d'*upasaṃkhyāna* (additifs) ou d'*iṣṭi* (desiderata), enseignements subsidiaires qui

(1) On observe que les formes verbales sont analysées 6.1, 137-142, alors que les formes nominales sont données in-extenso : ceci marque deux attitudes bien distinctes.

(2) Parmi elles, il faut faire une place à part aux noms de nombre (cf. 5.1, 59 sq. et 90), à certains adverbes (cf. 5.3, 17 ; 22 etc.) : ce sont là des catégories qui ne pouvaient prendre rang dans l'enseignement génétique normal qu'au prix de « substitutions » compliquées.

(3) Le *nityārtha* donné K. 4.1, 59 (ci-dessus § 4) pour justifier un *ni*^o ne saurait avoir aucune réalité ; non plus le *rūḍhyārtha* K. ad 3.3, 68 ; l'utilité de donner le genre (K. ad 8.1, 14) est également illusoire (ci-dessus § 2).

n'ont pas la valeur normative du sūtra et condescendent à une laxité de forme à laquelle celui-ci ne doit pas se laisser aller.

ANNEXE A. Les sūtra *bhāṣāyām*.

Nous avons rappelé (§ 5) que le nipātana *sakhī-aśīsvī* du sū. 4.1, 62 est donné comme valable « *bhāṣāyām* », c'est-à-dire dans la langue parlée, dans la « parlure ». Que signifie au juste cette mention, qui se retrouve pour six autres règles seulement (on est tenté de la tirer en outre, par anuvṛtti, pour 3.2, 109, où la K. ne la donne pas), à savoir 3.2, 108 4.3, 143 6.1, 181 ; 3, 20 7.2, 88 8.2, 98 ? En outre, deux sū. valent « *sarvatra* », c'est-à-dire à la fois « *chandasi* » et « *bhāṣāyām* », à savoir 4.3, 22 et 6.1, 122.

On a souvent discuté sur ces sū. à validité « *bhāṣāyām* » ; notamment Franke qui (BB. 17, p. 54) tendait à croire que le terme viserait une sorte d'Umgangssprache distincte de la langue enseignée par P. Il est cependant manifeste, soit qu'on fasse appel à un sentiment *a priori*, soit qu'on examine les discussions des commentateurs ou enfin l'usage linguistique, que le terme *bhāṣā*, s'il a une signification, doit s'opposer purement et simplement à « *chandasi* » et désigner le domaine « non-védique ». Cf. depuis Franke, Wackernagel Ai. Gr. I, p. XLII, Liebich Zwei Kapitel d. Kās., p. xxv, et plus récemment Keith Skt Liter., p. 9, Renou JAs., 1936, I, p. 336 et IHQ. 17, p. 245 ; en dernier, Agrawala India as known to Pāṇ., p. 351.

Tout d'abord, ces sū. « *bhāṣāyām* » sont en nombre insignifiant et leur contenu est lui-même le plus souvent sans signification linguistique réelle. Le seul où l'on puisse mettre quelque réalité est 7.2, 88 enseignant les nomin. pronominaux *yuvām* et *āvām* : or, ces formes apparaissent au stade des Br. et éliminent rapidement les nomin. mantriques *yuvam* et *āvam*. *Yuvām* et *āvām* constituent exactement le type de faits que P. pose d'ordinaire sans mention spéciale.

L'usage de « *bhāṣāyām* » n'est autre qu'un artifice technique, équivalant à ce que serait « *acchandasi* » (forme attestée d'ailleurs une fois, 5.3, 49 ; manque dans l'index de Böhtlingk). Les sū. où figure le mot sont à entendre comme marquant ou impliquant la cessation de la validité « *chandasi* ». Prenons 6.3, 20, qui fait partie d'un groupe d'exceptions à l'« *aluk* » de la désinence locative : ce sū. pose que l'« *aluk* » fait défaut devant *°stha*, en sorte que, dans la *bhāṣā*, on dira par ex. *samasṭha* et non **sameṣṭha*. P. a visé implicitement les nombreuses finales de mantra en *-eṣṭha -eṣṭhā* (la K. cite *ākhaṛeṣṭha*, qui est de la VS.). L'enseignement aurait

pu être donné après 6.3, 14 sous forme **sthe chandasi (nityam)* ; c'eût été gauche, car les sū. védiques sont plutôt des exceptions que des restrictions. P. a préféré mettre la règle à la suite du sū. négatif 19 — les sū. 19 et 20 formant apavāda par rapport à 14.

Dans 8.2, 98 il s'agit d'une règle concernant la pluti, au centre d'un enseignement propre au Veda, ou du moins, à des usages en partie familiers de date védique : 98 marque un des rares emplois (d'ailleurs atténué) que possède la pluti dans le domaine non-védique. Le sū. 3.2, 108 (enseignant *upasedivas, anūṣivas, upasūśruvas*) fait suite à une règle védique (106, prolongée 107) et en limite le champ. Comme l'indique la K., les teneurs 4.1, 62 (précité) ; 3, 143 (concernant le type *mūrvāmaya*, suffixe *-maya-*) ; 6.1, 181 (concernant la double accentuation, type *pañcābhiḥ/pañcabhiḥ*), impliquent, même si elles ne font pas suite à des enseignements védiques, une validité « *chandasi* » complémentaire à la donnée « *bhāṣāyām* ».

Pourquoi tout cet enseignement n'est-il pas donné directement ? Pourquoi, par exemple, à propos de *yuvām āvām*, n'est-il pas dit qu'« au nomin. duel (desdits pronoms) on n'a pas *ā* dans le Veda » ? C'est que, étant donné le contexte, il était plus simple, tournant les choses à l'envers, de joindre le cas de cette finale en *-ā-* aux cas précédemment cités de *-ā-* en désinence nominale ou pronominale. Simple expédient de circonstance.

Le *sarvatra* de 4.3, 22 est un autre procédé servant à lever une validité « *chandasi* » exclusive ; de même au sū. 6.1, 122. *Nityam*, qui a d'autres implications (Annexe G), n'était pas disponible. *Bahulam* 8. 4, 28 indique aussi, d'après la Kās., que l'enseignement « vaut pour la *bhāṣā* comme pour le Veda », mais la chose n'est pas assurée et l'authenticité même du *bahulam*, en l'occurrence, est sujette à caution¹.

ANNEXE B. La reconduction du terme « *chandasi* ».

Comment se manifeste la reconduction de la validité « *chandasi* » dans le ou dans les sū. qui font suite à celui où figure ce terme ? A priori on supposera que P. a procédé comme il a fait pour tant d'autres éléments d'anuvṛtti, c'est-à-dire que la cessation comme

(1) Au sū. 4.3, 22 la K. pose ingénieusement que la présence de *sarvatra* implique la validité « *bhāṣāyām api* » du sū. précédent, en sorte qu'on aurait trois formes à domaine égal, *haimanta* selon 16, *haimantika* selon 21, *haimana* selon 22. Ceci serait assez conforme à l'usage réel de ces dérivés. Mais l'indication du commentateur témoigne surtout de son embarras devant des termes techniques d'usage rare et de valeur incertaine.

la maintenance de la validité se déduisent du contexte seul, contexte dont l'enseignement oral servait précisément à susciter les suppléances nécessaires à son intelligence.

D'abord, on constate que les sū. « *chandasi* » se situent volontiers au terme d'un développement, et que le changement de sujet, à plus forte raison le changement de pāda ou d'adhyāya, suffisaient à écarter toute amphibologie. D'autre part, les sū. assez nombreux consistant en « *bahulam chandasi* » forment un énoncé, évasif certes, mais complet en soi et ne comportant pas d'annexe extérieure, si bien qu'il n'y a pas en principe de prolongement du « *chandasi* » pour ces sū., sauf 6.1, 35 (où la K. reconduit, de manière peu convaincante, à la fois « *bahulam* » et « *chandasi* »), sauf aussi 6.4, 75 où l'expression « *bahulam chandasi* », au lieu de former un sū. à elle seule comme il est normal, s'agrège une fin d'énoncé limitative.

En fait, peu de cas prêtent à ambiguïté : ceci tient à la nature des enseignements védiques, qui en général se distinguent clairement dans la masse des règles communes, soit par la forme soit par le fond. Si les commentateurs ont accusé quelques indécisions ou divergences, ç'a été moins une hésitation sincère que la tentation, excusable d'ailleurs, de conquérir quelques règles nouvelles pour le domaine non védique.

Quoi qu'il en soit, P. a utilisé un artifice fort simple pour noter l'anuvṛtti du mot « *chandasi* ». C'est la particule « *ca* », mise au terme d'un sū. Les exemples sont relativement nombreux, et il est inutile de les énumérer, même si les commentateurs essaient çà et là d'interpréter ce « *ca* » d'une manière toute différente¹.

A défaut de « *ca* », plusieurs autres particules ou formules impliquent le cas échéant une anuvṛtti : à savoir, en *apavāda*-sū., le « *na* » (initial) 1.2, 37 3.1, 51 ; mais cet emploi est mal stabilisé, car *na* en même fonction n'est pas un élément reconducteur aux sū. 4.3, 151 et 5.4, 159. De même la particule *vā* est tantôt reconductrice, tantôt non. On hésite à attribuer cette fonction au « *bahulam* » de 3.1, 85, car le sū. qui suit et qui continue la validité védique, ne contient aucun signe formel l'indiquant. Bref, on est amené à constater que l'usage de P. n'a pas été cohérent et que la position, pourtant si simple, de « *ca* » pouvait s'omettre dans certaines teneurs de sū., sans motif apparent. Il s'agit des sū. suivants :

La séquence védique 3.2, 63-67 n'est signalée par « *ca* » que pour

(1) Ainsi, ad 3.2, 138 (*bhuvaś ca*), la K. reprend le « *chandasi* » de 137 (mais non Candragomin) et, tout en le reprenant, elle lui donne une valeur « englobante », qui n'a sans doute pas de réalité pour l'usage pāṇinéen.

64 (ici l'omission est d'autant plus fâcheuse qu'on serait en droit de présumer l'extension de « *chandasi* » jusqu'à 68 et 69). On note, il est vrai, que *chandasi* figure, non en queue, mais en tête dans le sū. 63 (cf. Annexe D, sur l'ordre des mots) : cette situation signifie-t-elle que *chandasi* aurait force récurrente, alors que le *chandasi* normalement postposé limiterait la validité au sū. même qui contient ce mot ? L'hypothèse s'appliquerait aussi à 3.4, 6-17. Par malheur il arrive aussi que *chandasi* soit placé en tête, sans attester cette force récurrente ; il arrive inversement qu'il ait sa place normale alors qu'il y a une reconduction non autrement signalée, ainsi dans 6.1, 35 et 36 (précités) 7.1, 39-50 (où « *ca* » n'est posé que de manière intermittente, ce qui est d'autant plus gênant que ces sū. traitent de matières passablement hétérogènes) ; 4, 36-37 8.1, 65 (et sans doute 66, en dépit du silence de la K.). *Chandasi* est en tête, comme pour coiffer les sū. 8.2, 16-17 et 3, 50-54, mais la même position n'entraîne pas la même valeur dans 3, 106-107 (groupe auquel il faut éventuellement ajouter 108 et 109). Les sū. 7.2, 32 et 34 comportent bien le « *ca* » attendu, mais non pas le sū. intermédiaire 33.

La situation n'est donc pas parfaitement claire. On conçoit pourquoi les commentateurs ont par intervalles suppléé le « *ca* » manquant, comme il a été fait par ex., après Kātyāyana, pour 6.4, 100 (cf. Böhtlingk ad loc.). Pour des minuties de ce genre, la tradition pāṇinéenne ne semble pas avoir été très bien établie. Certes, les sū. contenant quelque nom technique qui éveille par lui-même l'idée d'une validité védique n'ont pas besoin que cette validité soit rappelée par un signe extérieur, comme 6.1, 134 (*pāda-pūraṇam*), à plus forte raison 210 (*mantra*) 4, 54 (*yajñe*) 7.1, 57 (*pādānte*). Mais ceci ne se présente que dans un nombre limité de règles. Phénomène plus troublant, il arrive, au moins dans deux exemples, que la présence en fin de sū. de la particule « *ca* » n'amène pas la reconduction védique, à savoir dans 3.1, 119 et 7.3, 98 : dans ce second passage, tout indique que 98 se relie directement à 96, et que le *bahulam chandasi* de 97 a été ajouté à titre secondaire¹.

ANNEXE C. L'emploi de *iti*.

La particule *iti* figure dans plusieurs emplois nettement délimités. D'abord au terme de brèves phrases nominales qui donnent, sous

(1) Les autres termes comportant validité védique provoquent aussi quelques anuvṛtti, sauf *nigame*. Ainsi *mantra* 3.3, 96 et 6.3, 131, reconduits respectivement par « *ca* » 97 et 132. Aussi 3.2, 71 (en tête de sū. !) reconduit 72, mais sans « *ca* » ; *rci* (en tête de sū. !) 133 reconduit 134 et 135, sans « *ca* », ainsi que 136 (avec « *ca* » !) ; *rkṣu* 8.3, 8 reconduit 9 (sū. dans lequel figure le mot explicite *samānapāde*) et sans doute aussi 10 et 11, bien qu'ici la K. ignore l'anuvṛtti.

forme de discours direct, le champ d'emploi d'un suffixe. Ces phrases se composent le plus souvent d'un pronom *ta-* (nominatif) apposé à un substantif (ou évoquant ce substantif, si celui-ci est absent) qui rend le sens du thème à partir duquel on forme le dérivé en question; puis un pronom *a-* (locatif) apposé à un substantif (ou l'évoquant) notant le sens du dérivé à former et situé au delà du « *ili* ». Ainsi *tad asyām praharaṇam ili krīḍāyām ṇaḥ* 4.2, 57 « le suffixe *ṇa* vaut quand il est question d'un jeu, pour signifier : dans ce (jeu) telle arme (est employée) », ex. *dāṇḍā* (scil. : *krīḍā*) « (jeu) mené à l'aide d'un bâton ». On a une expression analogue pour définir un composé, 2.2, 27 et 28. C'est là l'emploi dominant de *ili*, emploi parfaitement clair et auquel on associera, dans quelques définitions de termes techniques, les cas de 1.1, 44 (*na veti vibhāṣā*); 66 (*tasminn ili nirdiṣṭe pūrvasya*; analogue 67).

Il suffira de relever que, dans les cas nombreux où la définition du sens d'un dérivé nominal ne se conforme pas au schéma précité, « *ili* » fait défaut. On a ainsi les sū. *sāsyā devatā, tasya samūhaḥ, tad adhīte tad veda* et ainsi de suite, démunis de *ili*. Une seule exception : *tatra vidita ili ca*. 5.1, 43, où l'on reconnaîtra tentativement dans « *ili* » un élément conclusif, venant après les sū. *tena krītam, tasya nimittam...*, *tasyeśvaraḥ*¹. Une seconde valeur de *ili*, un peu moins fréquente, est celle montrant cette particule mettre en évidence certains mots cités dans la teneur. On trouve ainsi *ili* après les particules *nanu* 8.1, 43 *ha* 60 *aha* 61 *eva* 62 *vai* et *vāva* 64, enfin *cid* 8.2, 101, qui sont suivies, soit d'une glose, soit au moins de la mention *chandasi*. On n'a donc pas *ili* après la particule isolée *hanta* 8.1, 54. Comme dans la catégorie précédente, tout se passe comme si l'apparition de *ili* était incitée par la présence d'une fin de phrase, d'une épexégèse. Le « *ili* » pāninéen n'est jamais à la finale absolue.

Hors de ces quelques emplois de *ili* avec particule, il en est d'autres où figure le même *ili* qu'on peut appeler de « soulignement », et où le sū. se termine par « *ili ca* » : à savoir, dans *upari svid āsīd ili ca* (citation du Rgveda, non donnée comme telle, mais évidente), *aṅga ity ādau ca* (où *ili* fonctionne pour ainsi dire *vispaṣṭārtham*), *yajadhvainam ili ca* (où il s'agit d'une citation expresse, très probablement), *grasita... amīlī ca* et *dādhartī... ili ca*. Dans les autres attestations, *ili* est suivi d'un t. techn. final, *abhyutsādayām... akrann ili cchandasi, sādhyai... ili nigame, babhūtha... ili nigame, sasūveli nigame, amnar... ity ubhayathā chandasi*, enfin *sakhī... ili bhāṣāyām*. On notera que tous ces

(1) *Ili ced* figure aussi au terme d'une explication d'emploi syntaxique 3.3, 154; analogue 5.4, 10 (sur *ced*, cf. Annexe E). Il n'y a pas de difficulté à joindre ces deux exemples aux précédents.

exemples sont puisés dans des sū. védiques, sauf le dernier qui comporte le mot *bhāṣā*, expression complémentaire de *chandasi*. C'est donc pour les formes védiques, pour les souligner, les mettre en relief, que le procédé s'est constitué. Il n'est guère allé au delà, car le sū. *vidām kurvanv ity anyatarasyām*, qu'on pourrait alléguer en contre-exemple, a visiblement été attiré par le sū. védique contigu (sans compter qu'il s'agissait d'un cas exceptionnel de citation bimembre dans un sū. non védique); enfin le sū. *dvīs trīs catur ili kṛtvorthe* est simplement l'extension des cas du type *nanv ili...*, *heli...* (précité). Si bien accrédité que soit l'usage de *ili* en domaine « *chandasi* » (peut-être par souvenir du « *ili* » qui marquait tant de formes du padapāṭha, avec la même valeur soulignante), il est loin d'être constant. A côté de l'infinif *sādhyai... ili...* (précité), on a les infinitifs *prayai rohiṣyai avyathīṣyai* sans *ili* : il est vrai que le « *ili* », s'il eût été inscrit, risquait d'être à la finale absolue, ce qu'on a vu qui était, pour des motifs obscurs d'ailleurs, évité.

Ce même emploi du *ili* soulignant se laisse attester, d'autre manière encore, dans trois sū. relatifs à des séquences de racines dhātupāṭhiques, où *ili* succède au premier élément du groupe, *jval ili kasantebhyo ṇaḥ, śam ity aṣṭābhyo ghinūḥ, jakṣ ityādayaḥ ṣaḥ*. Que le sens de *ili* soit bien celui-là, et non point « englobant », c'est ce que laisse voir assez l'emploi du mot *ādi* dans le dernier de ces sū., emploi qui serait tautologique si *ili* signifiait « etc. »¹.

La K. tend à traduire « *ili* » par *ādyartha* ou — ce qui revient au même — *pradarśanārtha*; autrement dit, *ili* signifierait « etc. ». Cette interprétation (que des auteurs modernes ont cherché à accréditer pour les sū. rituels ou juridiques, cf. les références dans ma Bibliogr. Véd., p. 273 bas et Oertel Syntax I, p. 11) a quelque apparence de consistance, on l'a vu, pour le groupe cité en dernier lieu. Mais c'est en définitive un pur artifice interprétatoire, permettant d'insérer dans le sū. des formes non exprimées, comme lorsque la K. ajoute à 7.2, 34 la forme verbale *amīlī* (attestée dans les mantra yajurvédiques) ou à 3.1, 41 les formes *vidām karotu*, *v° kurutāt*, *v° kurulām*. Les commentateurs ultérieurs seront moins timides à cet égard.

A propos d'un autre sū. (*indriyam...* précité), la K. enseigne

(1) Nous avons passé en revue à peu près tous les emplois de *ili* dans les teneurs pāninéennes. Reste le *ili vā* de 5.2, 93 qui clôt un sū. énonçant les diverses acceptions (cinq au total) du mot *indriya*. C'est une valeur de *ili* quelque peu insolite, mais qui s'explique aisément dans le cas d'un sū. lui-même insolite par les gloses additives qu'il comporte. Toutefois *dvandvam...* au sū. 8.1, 15, dans un cas analogue, n'a pas « *ili* » : il est vrai qu'ici les gloses sont au locatif et n'ont pas le caractère direct des gloses du mot *indriya*.

que *iti* est *prakārārtha*, c'est-à-dire que l'analyse du terme *indriya* est licite par des procédés autres encore que ceux qui sont dits : c'est une variante du *ity ādyārtha*. Ailleurs enfin *iti* serait *vivakṣārtha*, c'est-à-dire indiquerait que le sujet parlant est libre d'employer la forme enseignée s'il en a le désir, autrement dit *iti* rendrait optionnelle une règle cogente. Cette mention, qui nous paraît inutile ou dangereuse, figure dans la paraphrase de toute une série de sū. à *iti* : pourquoi manque-t-elle dans d'autres ? On n'a pas l'impression que les commentateurs aient eu bonne conscience quand ils ont mis en avant la notion de *vivakṣā*.

Laissant de côté ces arguties, disons pour résumer que le *iti* pāṇinéen comporte un emploi « soulignant » et un emploi qu'on peut appeler « citatif » (clôture d'un discours direct implicite). La première de ces valeurs figure dans les teneurs « *chandasi* », la seconde dans celles de l'usage commun. Il est facile de penser que la première aura été empruntée à la pratique de vieux traités relatifs à l'enseignement védique. Si de la grammaire on passe aux textes littéraires, on notera que dans le RV. (où *iti* est d'un usage modéré, mais non insignifiant, cf. ma Gr. Véd., p. 392), les deux acceptions sont confondues : *iti* figure bien au voisinage des verba dicendi, ou dans des conditions telles qu'on attend la présence d'un de ces verbes ; d'autre part il a une valeur nettement expressive, déictique si l'on veut (comme le laissait prévoir la structure même de cette particule, sur thème *i-*), qui est analogue en somme à celle qu'atteste P. et qui ira s'atténuant, se diluant, dans l'usage littéraire ultérieur.

ANNEXE D. L'ordre des mots.

Il a été relevé plus d'une fois, tant dans les commentaires anciens que chez les auteurs modernes, que les dvandva dont P. se sert si souvent dans la structure de ses règles (c'est-à-dire, à la seule exclusion de ceux qui illustrent la catégorie même du dvandva) contrevenaient plus d'une fois aux préceptes grammaticaux relatifs à la formation de ces composés, en particulier au précepte « *alpāctaram* ». On a ainsi *vīpūya-vinīya-jītyāḥ* 3.1, 117 au lieu de *jītya-vīpūya°* ou *jītya-vinīya°*. Les commentateurs ont même tiré parti, à l'occasion, de cette anomalie où ils ont feint de voir un artifice volontaire, un *jñāpana*.

En fait, l'ordre des mots chez P., d'une manière générale, est déroutant. Il y a des tendances précises, mais rarement sans exceptions, et les exceptions sont loin de se réduire à des lois cohérentes. Prenons un cas simple, celui du mot *chandasi*. Il figure

normalement en queue du sū. (cf. Annexe B) : il faut donc s'il y a quelque raison pour les cas où il est situé à une autre place ainsi 21 fois il est en tête. Sur ces 21 fois, dissociations *chandasi* (3 fois) où il n'y avait pas moyen de placer le mot autrement, *chandasi ca* a pu entraîner *chandasi vā* (mais on a aussi *vā chandas chandasy ubhayathā* (2 fois), *chandasy api dṛśyate* (id.)). Notons d'ailleurs qu'on rencontre constamment *bahulam chandasi* dans les onze sū. consistant en cette seule locution, mais *ch° bahulam* 6.1, 70 ; 133 ; 178 ; 2, 199, sū. qui ont un autre élément devant ces mots.

Dans quelques teneurs, l'antéposition de *ch°* a pu être amenée par le souci de maintenir une finale d'*anubandha* claire, ainsi *ch° thañ*, *ch° ghas*. En d'autres passages, *ch°* précède un composé long, l'exemple le plus pertinent étant 3.1, 123 où le mot est suivi de 17 membres de composé. Enfin nous avons envisagé (Annexe B) l'hypothèse qu'en deux ou trois cas la position première du mot *ch°* indiquerait une validité reconduite sur plusieurs sū. ultérieurs¹.

Si nous prenons les gloses qui, dans les sū., servent à expliquer le sens d'un mot ou d'une forme grammaticale, nous voyons qu'elles font suite, en principe, au mot ou à la forme en question. Mais la règle est loin d'être constante ; en particulier le nominatif donnant une équivalence sémantique est de place variable, l'instrumental et le génitif sont plus souvent postposés, le locatif (cas le plus fréquent) est habituel, plus encore quand le mot à expliquer est un verbe (cf. l'ordre constant des dhātupāṭha) que s'il est un nom. Chose assez curieuse, le poids des mots en présence ne semble jouer aucun rôle majeur, P. ne recherchant pas à obéir au principe, d'application pourtant si simple, des « wachsende Glieder ».

Certaines tendances sont suivies plus strictement et l'emportent en cas de conflit. Il est ainsi de règle qu'un préverbe (seul ou accompagné d'un verbe) soit mis en avant ; les exceptions sont relativement rares et explicables en partie, 1.3, 21 et 31 ; 4, 90 2.1, 10 et 14 3.3, 31 ; 45 ; 63 ; 72 (il y a tradition incertaine concernant 2.1, 11-12, cf. Böhrtlingk). De règle aussi qu'un terme techn. à définir soit en queue, sauf dans le sū. inaugural de l'Aṣṭādhyāyī où il s'agissait de mettre en exergue un mot de bon augure (*vṛddhi*), et sauf aussi 1.2, 41 ; 4, 102 (peu probant). Il y a incertitude touchant 4, 58-59 (Böhrtlingk *ad loc.*).

Une position bien établie est celle du suffixe, ou plus généralement de l'élément arbitraire (au nominatif) : il figure en fin de sū.

(1) La situation médiane de *ch°* n'est pas aisément justifiable 5.1, 118 ; davantage 6.1, 170 et 3, 84 où l'élément qui suit est muni d'un *a(n)* privatif.

Il y a des exceptions rares dans le cas du suffixe (*dhak ca maṇḍūkāt*, teneur où, au surplus, la place non finale de « ca » est assez inusuelle ; *ṭhañ kavacināś ca, vij upe chandasi*, plus quelques ex. de suffixe en position interne). Il y a des exceptions plus nombreuses dans le cas des éléments appelés « la » : on trouve ainsi d'un côté *parokṣe liṭ*, de l'autre *liṭ āśiṣi* et ainsi de suite. Dans *ñyādayas tadrajāḥ*, il y avait conflit entre deux tendances.

Le terme *vibhāṣā* figure généralement en avant (80 fois sur 112), *bahulam* en arrière, sauf 3.2, 81 et sauf également dans la formule déjà évoquée *bahulam chandasi* formant un sū. à elle seule. La négation est constamment à l'initiale, sauf 8.1, 37 et 51 (dans *na ced*). Au contraire, les éléments pourvus d'un *a(n)* privatif sont normalement situés à la fin, sauf 2.3, 51 3.3, 38 4.1, 113 ; 3.64 6.2, 47 7.1, 37. La place de *nityam* est flottante. Celle de *vā* n'est pas constante : en dépit des convenances linguistiques, la situation en tête n'est nullement évitée (35 fois sur 106) — alors qu'elle l'est rigoureusement pour *ca* — ; mais cette antéposition de *vā* doit être une innovation des écoles grammaticales (émanant de l'antéposition de *vibhāṣā* ?), qui n'est passée que timidement dans les sū. d'autres disciplines. Le mot *anyatarasyām* (en raison de son volume ?) est toujours postposé ; *nityam* est variable.

Même si l'on réussissait à éliminer certaines exceptions en faisant valoir des considérations de volume ou de rythme, il demeure un nombre suffisant de cas irréductibles, qui permettent de conclure que l'ordre des mots chez P., au moins dans certaines amples catégories, comportait une part de liberté. Le parti pris d'une convention formelle cohérente dans la rédaction des sū. entraîne une exigence parallèle de la part des lecteurs (déjà les commentateurs anciens s'y sont exercés, mais à des fins souvent tendancieuses). Et comme tout langage conventionnel, si habile soit-il, pèche à certain moment, les critiques sont conduits à se poser des questions, à formuler des objections auxquelles un exposé plus libre n'aurait pas donné l'occasion.

ANNEXE E. Les formes verbales.

Pāṇini utilise à première vue un certain nombre de formes verbales dans la teneur des sū. — non compris, comme de juste, les formes citées à titre d'exemple. Mais elles sont inégalement réparties.

Seule la forme *drśya(n)* le figure en énoncé de règle (neuf fois au total, dans des formules fixes), ainsi que, isolément, dans quelques définitions de valeurs casuelles, *icchati* 1.4, 28 *abhipraiti* 32 ; en

énoncé grammatical *anuprayujate* 3.1, 40 (cf. *anuprayogaḥ* 3.4, 4)¹. A cet égard le style pāṇinéen s'avère plus strictement nominal que celui des sū. rituels ou juridiques (Kātyāyana en donnerait peut-être, dans son Śrautasū., l'image la plus rapprochée) ; il est plus nominal même que celui des sū. philosophiques². En revanche, quand il s'agit de définir la valeur d'un suffixe, P. n'évite nullement l'emploi des formes verbales (à l'indicatif présent, d'ordinaire non passif ; la voix moyenne est, pour une raison mal discernable, évitée). Ce procédé lui semblait sans doute marquer l'emploi d'une manière plus directe, plus vivante, que la présentation usuelle au moyen du style nominal. C'est ainsi que nous avons une longue série de formes verbales, 57 au total, concentrées (fait singulier) dans les sections relatives aux dérivés secondaires, c'est-à-dire aux Livres 4 et 5. On les trouve parfois en séquences asyndétiques (type *tad dharati vahaty āvahati...*), sans même qu'un élément étranger les accompagne (*sambhavaty avaharati pacati*). Cette énonciation *ex abrupto* dénote l'enseignement oral, qui exigeait des formes simples, clairement évocatrices, tranchant avec le style technique des explications usuelles. Ces verbes scandent pour ainsi dire les sections assez difficiles à retenir pour l'étudiant, qui décrivent l'emploi des suffixes secondaires ; ce sont comme de petites têtes de chapitre d'allure « frappante ».

Si le procédé manque pour les suffixes primaires, c'est que le mode de présentation dans cette branche de la théorie est tout différent de celui qui préside aux suffixes secondaires et moins subtilement articulé (cf. J. As., 1953, p. 423)³. Du point de vue

(1) *Ichati* et *abhipraiti* sont en phrases subordonnées (relatives). Les autres phrases subordonnées sont strictement sans verbe, les conjonctions étant *ced* (neuf fois, dont une fois *na ced*, deux fois *iti ced*), *yatra* (une fois), le relatif au nomin. 1.3, 67, à un cas régime 1.4, 28 et 32 (précités) ; 37 1.1, 72 2.3, 20 3.3, 116 et plusieurs autres cas (dans des gloses ou des définitions). Les autres conjonctions de subordination sont inusitées.

(2) Ces sū. (comme on le voit commodément par l'index verborum global — pour les Mīm. Sū. seul le premier adhyāya, de caractère philosophique, a été compilé — procuré par M. Honda, Proc. of the Okurayama Or. Res. Inst. I [1954], p. 244) comptent un nombre nullement négligeable de formes verbales personnelles, mais de caractère banal ; simples instruments de liaison, ce sont d'ord. des indicatifs présents passifs. L'ordre de fréquence croissante donnerait : Nyāya, Vaiśeṣika, Yoga (Sāṃkhya), Mīmāṃsā, Vedānta. La productivité du verbe a donc peu à voir avec la concision de l'énoncé, qui mettrait les Vedāntasū. nettement en tête, et sans doute, dans la littérature entière des sū., juste après les sū. des grammairiens et des métriciens.

(3) Il reste à signaler l'emploi que fait P. de plusieurs participes : d'abord deux participes notant des valeurs temporelles (*bhaviṣyanti* 3.3, 3 *varṣamāna* (5 fois)), auxquels on peut joindre le *avidyamānavat* de 8.1, 72 ; puis un locatif absolu *jīvati* (tu) *vamśye* et (4.1, 165) *sthaviratāre jīvati* ; enfin une série de participes présents passifs, simples, causatifs ou désidératifs, qui sont mis à des cas obliques (loc. absolu impersonnel 1.3, 77), ou plus rarement, directs. Au total, 14 emplois, dont un seul à la voix active, *puṣyate* qui est joint par dvandva à un participe passif (4.3, 43). Ces

pāninéen, ces seconds suffixes possèdent tout un jeu de valeurs précises (du moins, certains d'entre eux), tandis que la série primaire s'énonce suffisamment par des rubriques très générales comme « *karlari* » ou « *bhāve* ».

ANNEXE F. Les *adhikāra*.

Les articulations principales de la théorie sont marquées par des désignations au nominatif, formant des sū. à elles seules, comme *pratyayaḥ* 3.1, 1 (avec les subdivisions, au nomin. plur., *kṛtyāḥ* 95, *taddhitāḥ* 4.1, 76, *samāsāntāḥ* 5.4, 68). L'indication **kṛtaḥ* correspondante, qu'on attend, est remplacée par deux sū. prescriptifs qui marquent les limites de la théorie des dérivés primaires, limite antérieure *kṛd atin* 3.1, 93, limite postérieure *karlari kṛt* 3.4, 67. Il y a donc là l'application de deux procédés distincts (comme on observe si souvent chez P.), d'une part la rubrique pure et simple, faisant fonction de titre de section ; d'autre part le sū. enseignant usuel, dont un des éléments joue le rôle d'*adhikāra*, élément « gouvernant ».

Ce second procédé est plus courant ; le premier en effet ne se retrouve, et de manière également incomplète, que dans deux autres secteurs de la grammaire, à savoir pour les composés, où les « rubriques » *avyayībhāvaḥ* 2.1, 5 et *talpuruṣaḥ* 22 font contraste avec les sū. prescriptifs ou définissants *śeṣo bahuvrīhiḥ* 2.2, 23 *cārthe dvandvaḥ* 29, où le t. techn. a force gouvernante. Quant à la tête de chapitre signalant qu'on va traiter des composés, elle figure bien au nomin. (*samāsaḥ* 2.1, 3), mais elle est accompagnée d'une indication du point jusqu'où s'étend la section gouvernée, *prāk kaḍārāl*¹.

emplois en général, et singulièrement ceux où le participe figure comme membre antérieur (*lipsyamānasiddhau*) ou en double membre de dvandva (*vyāpyamānā-sevyamānayoḥ*) — emplois rares ou inconnus de la langue littéraire, même dans les textes techniques — trahissent un niveau élevé de langage abstrait, qui permettrait de conclure que P. est venu au terme d'une longue réflexion. On n'a nullement l'impression d'un instrument linguistique « in the making ». — Au sū. 5.4, 47 le participe *hīyamāna* sert à indiquer que le passif de la rac. *hā-* (*jahāti*) est en cause.

(1) Cette indication faite au moyen de *prāk* se retrouve affixée à une autre « rubrique » isolée au nomin., celle des *nipāta*, qui vont de 1.4, 56 à 97. Elle figure surtout dans le chapitre des dérivés secondaires (Livres 4 et 5) qui, étant assez enchevêtré (cf. ci-dessus Annexe E), nécessitait des précisions limitatives. C'est ainsi qu'on a, parcourant à peu près tout le champ de ces dérivés, les sections 4.1, 83 à 4, 1 4.4, 1 à 75 4.4, 75 à 5.1, 4 5.1, 1 à 36 5.1, 18 à 114 5.3, 1 à 26 5.3, 70 à 95. Donc seule la longue section englobant les deux pāda médians du Livre 4 est dénuée de ces articulations. Enfin on a encore *prāk* pour une section brève (relative à la cérébralisation de s) 8.3, 63-69, tout à fait à l'écart du reste.

Parallèlement à *prāk* (marquant une limite exclusive), se trouve *ā* (limite inclusive)

Si nous exceptons la mention isolée des *karmapravacanīya* 1.4, 83 et de *vibhaktiḥ* 6.3, 1 (ce dernier mot étant plutôt t. techn. que titre de section), il demeure une seule section mineure contenant des titres (mis au nomin. sing.), à savoir la théorie de l'accent des composés, qui comporte successivement *ādir udāttaḥ* 6.2, 64 *antaḥ* 92 *uttarapadādīḥ* 111 *antaḥ* de nouveau (c'est-à-dire *uttara-padāntaḥ*) 143. Le sectionnement, pour être complet, devrait comprendre encore *prakṛtyā*, inséré dans le sū. 6.2, 1 ; l'ensemble dépend du génitif *samāsasya* qui clôt le pāda précédent et illustre le cas d'une « rubrique » située en fin de pāda et inscrite sous forme indirecte (cf. J. As., 1953, p. 420).

Là se terminent les mentions au nomin. de mots fonctionnant comme intitulés de chapitre¹. Les autres mentions analogues sont à un cas oblique, en particulier au loc. (*striyām* pour désigner les suffixes féminins, cf. Annexe H ; *kārake* pour désigner les valeurs casuelles). Mais d'ordinaire ces indications au locatif ou à d'autres cas sont celles d'éléments qui sont à suppléer au cours des sū. qui suivent (aucun indice plus précis n'est conservé touchant la limite de ces validités, mais nous savons que des signes accentuels spéciaux la notaient à l'origine). C'est ainsi qu'on a *lasya*, *aṅgasya*, *bhasya*, *padasya* et *padāt*, *anabhihite*, *ārdhadhātuke*. L'isolement où se trouvent ces formes les signale à l'attention comme autant d'éléments « gouvernants ». On peut y joindre *bhūte* (3.2, 84) qui est à mi-chemin entre un intitulé et un indice gouvernant ; de même *dhātōḥ* 3.1, 91 *śeṣe* 4.2, 92 ; enfin *saṃhitāyām* en fin du pāda 8.2, t. techn. à extraire d'un sū. avec lequel il n'a proprement aucune appartenance (J. As., 1953, p. 419).

Un dernier groupe de sū. qu'on peut appeler à validité généralisée est celui qui contient des axiomes gouvernants. Ici encore deux séries sont en principe à distinguer : les axiomes à valeur tout à fait

moins fréquemment ; *ā* figure dans des cas où l'emploi de *prāk* eût été moins clair ou moins aisé ; à savoir 3.2, 134-177 5.1, 19-63 5.1, 120-136 6.3, 35 (renvoyant au groupe 5.3, 7 à 4, 17), enfin 6.4, 22-129 (*asiddhavat*). Le domaine est donc un peu plus étalé que celui de *prāk*.

Dans l'ensemble, P. est loin d'avoir fait de ces signes circonscripteurs l'usage étendu qu'il aurait pu. Il s'est limité à des cas précis où il y avait intérêt à souligner les frontières d'un emploi grammatical, que les « rubriques » isolées ne permettaient pas clairement de marquer.

(1) Bien entendu il ne manque pas de t. techn. isolés, au nomin., qui n'ont aucune-ment cette fonction, mais sont des « règles » comme les autres teneurs de sū. : ainsi *gatiḥ* 1.4, 60 (simple annexe à 59), *saṃkhyā* 6.2, 35, *vibhāṣā* (de tradition incertaine) 2.1, 11 — ce serait le seul *vibhāṣā* formant sū. sans autre élément, — *śaṣṭhī* 2.2, 8, etc. ; à plus forte raison des loc. comme *saṃjñāyām* (7 fois), etc. ; le mot *chandasi* n'est jamais isolé. *Te 'tadrājāḥ* 4.1, 174 forme un cas spécial, ex. de titre de chapitre postposé J. As., 1953, p. 424.

générale, ceux dont les commentateurs disent qu'ils illuminent l'ensemble de la théorie ; ce sont en fait des *paribhāṣā*, des sū. interprétatoires comme ceux qui seront codifiés, postérieurement à P., dans des listes spéciales et dont les auteurs s'efforceront de montrer que leur présence était immanente dans l'Aṣṭādhyāyī. Une autre série se différencie de la précédente en ce que les axiomes valent pour une portion déterminée de la grammaire, portion qui commence précisément au sū. leur faisant suite. Ce sont donc des énoncés analogues à ceux qu'on a évoqués plus haut (type *lasya* ou *bhūte*), avec cette seule différence qu'il s'agit ici de phrases et non de mots isolés, et que, extérieurement, ils sont identiques à des *paribhāṣā*. Des exemples respectifs sont *yena vidhis tadantasya* d'un côté, *vāsarūpo 'striyām* de l'autre. Certains énoncés de la première série ressemblent à des définitions de termes techn., d'autant plus qu'ils sont comme ces derniers concentrés dans le pāda initial de l'Aṣṭādhyāyī. La deuxième série combine, suivant les cas, les notions de « tête de chapitre » (indirecte), d'éléments gouvernants à suppléer, de simple indication générique : elle n'a aucune unité intrinsèque de valeur ni de structure, et rien ne la distingue du gros des sū. parmi lesquels sont noyés ceux qui la composent : seule la place qu'ils occupent, en avant d'un développement (volontiers en avant d'un pāda), les signale à l'attention.

On voit que P. a utilisé des procédés assez différents, qui peuvent nous paraître dénués de cohérence, pour marquer les articulations de sa grammaire. Ici encore on est conduit à présumer qu'il a puisé à des sources diverses.

ANNEXE G. La mention *nityam*.

Un certain nombre de sū. (33 au total) portent la mention *nityam*, c'est-à-dire indiquent que la règle vaut « de manière nécessaire, obligatoire ». Le rôle de ce mot, dans la plupart des cas, est évident : il s'agissait de marquer la fin d'une validité « optionnelle » (inscrite par les mots *vā*, *vibhāṣā*, *anyatarasyām* ; jamais par *bahulam*, qui en principe ne comporte pas de reconduction). *Nityam* signale le retour à la validité absolue ; on avait à craindre, disent les commentateurs, que l'option précédemment acquise pût courir dans le(s) sū. ultérieur(s) : le mot *nityam* lève le doute et écarte la crainte (*vikalpanivṛtyartham*).

Dans ces conditions, on doit se demander pourquoi la cessation d'un *vikalpa* n'a pas toujours été notée par *nityam*. A vrai dire, c'est là un type de remarque qu'on a souvent l'occasion de faire en lisant l'Aṣṭādhyāyī avec des yeux « techniques ». En l'occurrence,

nityam a dû figurer partout où P. estimait qu'il pouvait y avoir ambiguïté. Là où le contexte est suffisamment explicite, où notamment la matière traitée change brusquement, P. s'est dispensé d'encombrer le sū. d'un mot superflu. Cependant, de notre point de vue, il semble que plusieurs sū. auraient pu ne pas inscrire ce « *nityam* », que d'autres en revanche, et de plus nombreux, qui ne l'inscrivent pas, auraient gagné en clarté à le mettre. Sur ce domaine comme ailleurs, le soin a été laissé à la paraphrase orale dont les commentateurs nous ont conservé fidèlement, il faut l'espérer, le texte. Il n'est pas absurde de penser qu'on doit à ces paraphraseurs oraux l'insertion de « *nityam* », dans des sū. qui à l'origine ne la comportaient pas. L'hypothèse est indémontrable, mais elle s'appuie sur le caractère flottant de la tradition en ce qui concerne la présence ou l'absence de ce mot. D'autres mots servant comme *nityam* de repères et de signaux extérieurs ont pu avoir été eux aussi ajoutés après coup, par des rédacteurs soucieux de pédagogie.

Il faut joindre au cas du « *nityam* » *vikalpanivṛtyartham* trois cas qui, au premier abord, semblent un peu différents. Au sū. 5.2, 118 *nityam* indique bien sans doute (comme le veut la K.) que le suffixe inscrit est seul valable, autrement dit que « *matup* » est exclu : c'est une simple extension des cas ordinaires. De même au sū. 6.1, 124 le *vikalpa* est impliqué par le nom du grammairien cité sous 123. Si la teneur *nityam* est ici authentique, il s'ensuit que déjà pour P. la mention du nom d'un maître équivalait à un *vikalpa*, comme l'ont admis les commentateurs.

En un troisième passage, « *nityam* » fait cesser non un *vikalpa*, mais un *pratiśedha* (2.2, 17), noté par la négation (10) récurrente. La chose est assez plausible. La K., ici comme pour plusieurs autres règles, reconduit le *nityam* de 17 dans les sū. 18 et 19, ce qui est inutile, puisque toute règle qui n'est pas expressément ou tacitement optionnelle se trouve être *ipso facto* nécessaire. C'est ce qu'a bien senti la K. quand, au sū. 4.3, 144, elle se demande pourquoi il y a « *nityam* » (qui pourtant résultait clairement du *vā* 143), vu qu'un sū. est *nitya* du seul fait qu'il est « entrepris ». La réponse est, comme plus d'une fois, inattendue : *nityam* viserait à adjoindre un enseignement implicite, aurait en somme force de *jñāpana*.

Restent trois sū. à « *nityam* », où ce mot s'interprète en fonction de l'enseignement qu'ils comportent : 4.4, 20 « *nityam* » indique que le suffixe *-tri-* n'a pas valeur autonome, mais seulement comme élément du suffixe *-trima-* (K.). Aux sū. 6.2, 138 et 7.2, 61, « *nityam* » fait partie de la définition que donne P., soit de la structure du futur périphrastique, soit de certains membres ultérieurs de bahuvrīhi.

ANNEXE H. La mention *striyām*.

Il est bien connu que l'Aṣṭādhyāyī ne donne pas la théorie du genre. C'est un axiome courant dans les écoles de grammaire que « le genre n'est pas enseigné » ou « enseignable » (*liṅgam aśiṣyam*) (cf. ci-dessus p. 105). Sur ce point les grammairiens ultérieurs, pāṇinéens ou non-pāṇinéens, s'accorderont.

Pourtant il ne manque pas de sū. chez P. qui font allusion soit au genre neutre, soit au féminin. Il semble qu'il y avait eu une tendance, dans les écoles les plus anciennes, à insérer des données relatives au genre, tendances qui ont dû être entravées par l'apparition, en marge du *sūtrapāṭha*, d'une sorte de **liṅgapāṭha* dont il nous est conservé des remaniements ou des commentaires de basse époque.

Le neutre est mentionné en peu de passages, mais de manière très directe : à savoir, à propos des composés collectifs (ou autres de type analogue, neutralisant la finale du membre ultérieur) 2.4 17 sqq.¹. L'enseignement était indispensable, puisque la notion de « genre » entre dans la définition même des composés en question. Les sū. 2.4, 4 et 30 sont un écho de cette même préoccupation, comme le sont encore (à distance) les sū. 6.2, 14 ainsi que 98 et 123. Non moins importante était la mention du neutre à propos des dérivés en *-la-* ayant valeur d'état (*bhāve*) 3.3, 114. En revanche, la mention « reconduite » (115) n'était pas indispensable, puisque, sauf cas exceptionnels, P. ne précise pas le genre des suffixes. Quelques autres sū. se réfèrent à des faits phonétiques (abrègement des finales 1.2, 47) ou morphologiques (7.1, 19 ; 23 ; 72 ; 79 ; de même encore 1.1, 43), qu'aucune théorie ne pouvait manquer d'incorporer. Plus limité est l'intérêt que présentait la mention du neutre (et partant, plus probante est cette mention) à propos de l'emploi du mot *ardha* 2.2, 2 ou de la forme de certains *samāsānta* 5.4, 103 et 109. Enfin cette mention entre de manière nécessaire dans la définition de l'*ekāśeṣa* (1.2, 69), au même titre que celle du masculin et du féminin (67).

Ceci montre que la grammaire de P. maintenait, non seulement dans les cas essentiels, mais pour certains détails, une notation du genre, sans toutefois s'astreindre par système à signaler si tel dérivé est masculin, féminin ou neutre². Elle ne saurait passer

(1) Dans ce contexte figure aussi le mot *liṅga* lui-même (26), ainsi que dans *viśiṣṭalingaḥ* 2.4, 7 et dans 2.3, 46 (définition du nomin.).

(2) La mention du « masculin » figure dans des conditions analogues, c'est-à-dire (outre 1.2, 67 précité) à l'occasion de faits de flexion 6.1, 103 7.1, 74 ; 2, 111 ; en contre-

pour être **aliṅgaka*, au même degré que les grammaires hétérodoxes sont dites *akālaka* par exemple.

En ce qui touche le féminin (*striyām*), le gros des mentions pāṇinéennes intéresse, soit des faits de flexion nominale (1.4, 3 2.3, 25 7.3, 120), soit — plus souvent — des faits de suffixation, dispersés à travers les Livres 3 à 5. Ici se distingue l'importante section relative à la formation du féminin par voie dérivative, section qui s'étend de 4.1, 3 à 75 et figure sous la rubrique gouvernante « *striyām* ». A ce groupe se rattache, par renvois naturels, les sū. 1.2, 48 3.3, 43 (combiné avec 5.4, 14) 7.1, 96. Cet enseignement était d'autant plus indispensable que les dérivés exprimant le féminin forment une classe à part, qui n'est pas assimilée à la masse des dérivés secondaires.

Ce sont aussi des faits de dérivation que concernent la plupart des autres sū. portant la mention « *striyām* » : en particulier des faits applicables aux patronymiques (2.4, 62 4.1, 94 ; 109 ; 120 ; 147 ; 176 5.3, 113 ; 4, 8). On peut y joindre lato sensu le sū. 4.2, 76 où figure assez étrangement le locatif pluriel *strīṣu*, par une sorte d'attraction au loc. plur. qui fait suite. Dans les patronymiques, en effet, il importait d'enseigner avec exactitude que la formation peut différer selon que le thème de base est ou non un féminin. A cette série compacte on ajoutera encore 1.2, 66, qui, à d'autres égards, n'est qu'un aspect particulier de l'*ekāśeṣa* (*strī punvac ca*). C'est la doctrine de l'*ekāśeṣa* qui a entraîné la mention *pumān striyā* au sū. suivant, et, un peu plus loin (73), celle du féminin dans les noms d'animaux domestiques.

A première vue on jugera moins utile l'enseignement de 3.3, 94 relatif au genre féminin du suffixe *-ti-*. Mais *striyām* sert ici d'indice gouvernant pour tout le groupe de règles qui suivent jusqu'à 112 inclus, la levée de *striyām* s'effectuant de manière tacite par la mention *napuṃsake* 114, ci-dessus évoquée. Ce groupe rassemble les dérivés d'action féminins : c'est le seul point de la grammaire où se dessine un petit recueil cohérent de faits basés sur le genre, recueil qui fait penser par avance aux *Liṅgānuśāsana* de l'époque classique.

Laissant de côté des enseignements mineurs, comme ceux de 4.1, 63 5.4, 143 et 152 6.1, 219, il demeure à relever l'importante *paribhāṣā* 3.1, 94 *vāsarūpo 'striyām*, qui appartient aussi au chapitre de la dérivation (primaire) ; l'effet s'en fait sentir théori-

partie du mot « *napuṃsaka* », dans les composés 2.4, 29 et 31 ; isolément encore 3.3, 118 et 6.2, 132. La mention 6.3, 42 est fonction de 6.3, 34, sur lequel v. ci-dessous in fin. ; v. aussi ci-dessous au sujet de 1.2, 66 où *pumṣ* est également la simple contre-partie de *strī*.

quement jusqu'à 3.3, 130 (en fait, comme des ondes d'intensité décroissante, la validité de cette *paribhāṣā* tend à s'effacer à mesure qu'on s'éloigne du foyer où elle se situe).

Enfin le non moins important sū. *striyāḥ puṃvat* 6.3, 34 concerne la masculinisation des finales de thème devant certains suffixes ou en présence de certains membres ultérieurs de composé. Ces attestations suffisent à montrer que la notion du genre était présente dans l'Aṣṭādhyāyī dans toutes les circonstances où elle pouvait avoir quelque valeur normative, où elle n'était pas le simple effet de l'arbitraire lexical.

INDEX DES (PRINCIPAUX) MOTS ÉTUDIÉS

akṣarā 10, *agre* 82, *agha* 38, *añj-* 14, *atha* 93, *adbhuta* 38, *adhikāra* 124, *aniṣkṛta* 64, *apas* 16, *amati* 2, *aramati* 1, *arambhū-* 14, *ari* 20 56, *arka* 6, *arvant* 20, *aśitāvant* 86, *āji* 20, *ārtava* 87, *ās-* (*upa°*) 98, *ili* 117, *idam* 81, *iṣṭi* 58, *upajīvanīya* 84, *upaniṣad* 92 95, *ubj-* 35, *ubh-* 35, *ūti* 57, *ūrmi* 23, *ṛta* 21 22, *evam* 82, *oh-* 31, *karman* 95 99, *kīri* 2, *ketu* 7, *kratu* 17 57 87, *gaṇa* 72 78, *gādha* 14, *gopā* 53, *gharma* 12, *ghṛta* 24, *ca* 75, *chandas* 115, *java* 23, *juhū* 19, *takṣ-* 16 23, *tan-* 16, *tap-* 7, *tapas* 7, *tamas* 7, *tāva* 39, *tṛ-* 20, *toka* 67, *daṃsu* 52, *dakṣa* 18, *didyut* 19, *duh-* 11, *dyāvā* 50, *dvar* 17, *dhāman* 21, *dhiṣaṇā* 4, *dhī-* 3, *dhī* 4 26, *dhīli* 4, *dhīra* 4, *dhur* 15, *dhenā* 11, *dhenu* 10, *naviṣṭi* 2, *nāman* 21, *nīlyam* 126, *niyut* 15, *nirṛti* 22, *nivacana* 13, *nīlha* 14, *nā* 65, *nau* 13, *°pati* 52, *pada* 11, *pavamāna* 87, *pavitra* 25 28, *pī-* 10, *puram̐dhi* 4, *purūtama* 52, *pū-* 32 35, *pṛtanā* 18, *pratadvasu* 53, *barhaṇā* 12, *bṛh* 12, *bṛhat* 12, *brahmaṇ* 12, *brāhmaṇa* 84, *bhāṣā* 114, *mati* 1, *madhu* 25, *manīṣā* 3, *manman* 2, *manyu* 3, *māyā* 14, *mitrā* 29 50, *muc-* 35, *medhā* 3, *yat-* 18, *yad* 85, *yaśas* 19, *yu-* 35, *rudh-* (*ava°*) 83, *vakvarī* 5, *va(ñ)c-* 6, *vajra* 19, *vat-* 9 22 (*api°*), *vayuna* 22, *vasavāna* 52, *vahni* 8 54, *vāja* 17, *vāñi* 8, *°vādin* 87, *vāhas* 15, *vid-* 82 90, *vidatha* 14, *vip(-)* 5 8 25, *viśpati* 52, *vṛ-* (*vi°*) 32, *vṛjina* 13, *vena* 18, *vai* 81, *vraja* 17 24, *vrā* 9, *śaṃsa* 2, *śaśvattama* 52, *śā-* 41, *śūṣa* 8, *śrī* 19, *sanyas* 64, *sarvā* 87, *sahas* 39, *suvīra* 9, *suṛkṛti* 5, *sūtra* 15, *sūnṛtā* 23, *somapīti* 51 54, *strī* 128, *svadhā* 21, *hvaras* 13.

TABLE DES MATIÈRES

Les pouvoirs de la parole dans le Ṛgveda.....	1
Le problème de l'ellipse dans le Ṛgveda.....	29
L'hypercaractérisation dans le Ṛgveda.....	45
Les parties en prose de l'Atharvaveda.....	71
Remarques sur la Chāndogya-Upaniṣad.....	91
Les <i>nipātana-sūtra</i> de Pāṇini et questions diverses.....	103
Index verborum.....	131
